



مجموعة من المؤلفين

رؤى اسبانية في الثقافة العربية



ترجمة: صالح علماني



الأشرف المنفي، زهير الكمو

رؤى إسبانية الثقافة العربية



مجموعۃ من المؤلفین

رؤى اسبانية في الثقافة العربية

ترجمة: صامح علماني



منشورات وزارة الثقافة

لآ الجمهورية العربية السودفة
دمشق ١٩٩٠

رؤى اسبانية في الثقافة العربية / مجموعة من المؤلفين ؛ ترجمة
صالح علماني . - دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٩٠ . - ١٩٥
ص : ٢٤ صم .

١ - ٨١٠٠١٩٩٠ ع ل م د ٢ - العنوان ٣ - علماني
مكتبة الاسد

الايداع القانوني : ع - ١٩٩٠/١٠/٩٢٣

تاريخ
الشعب الموريסקي الاسباني
بعد سقوط
الدولة الاسلامية
خيسوس ريوساليدو

لقد كان الإسبان أثناء القرون الوسطى يطلقون إسم المدّجنين على المسلمين الذين كانوا قد مكثوا في الأراضي المسيحية بعد خروج الإسلام منها ، ويقول أصحاب المعاجم و المؤرخون أن كلمة مدّجن عربيّة جاءت من فعل دّجن بمعنى ألّف أو أخضع لسلطته ، إذ أن المسلمين كانوا يعيشون تحت سيطرة الملوك المسيحيين ، الأمر الذي أدى إلى الكثير من الإبداعات والتغيّرات في الحياة الإجتماعية الإسبانية أثناء القرون الوسطى ، إذ أصبحت مزيجاً لا مثيل له من الحضارتين والعقليتين والمثنتين ، وقد كتب الملك ألفونس العاشر الحكيم على مقامه في كاتدرائية إشبيلية عبارة « أمير المثلتين » باللغتين اللاتينية والعربيّة ليؤكد أنه لم يكن يقوم بأية تفرقة دينية بين رعاياه مهما كانت العقيدة التي ينتمون إليها. ولا شك أن المسلمين عاشوا في إسبانيا النصرانيّة عيشة عادية يتمتعون بتقدير الجميع و احترامهم إذ صار العديد منهم من كبار رجال الدولة في السياسة والتجارة والفلسفة والطب والفقه والفلك وما إليها من علوم واختصاصات فكريّة معروفة في تلك الفترة الزمنيّة في شبه الجزيرة الإيبيرية ، غير أن المدّجنين نالوا حظاً من الثقافة في جميع أنحاء البلاد ولاسيما في قشتالة وأندلسيّة ، أمّا في أراغون وبلنسية فقد ظلّوا فلاحين الأمر الذي أدّى إلى اضطرابات وتمردات كثيرة في الفترة التالية . أي في عصر النهضة الأوروبية وذلك

بسبب وضعهم الإجتماعي المتواضع الذي لم يسمح لهم بالاندماج في المجتمع الإسباني الحديد كما كان الكثير من الإسبان المسيحيين يرغبون في ذلك وبنوع خاص سادة الأرض التي كانوا يعملون فيها .

لم يهتم المسلمون في إسبانيا بنشوب الحرب بين دولة قشتالة ومملكة غرناطة إذ فكروا أنها تدور بين ملك وملك وأنهم يستطيعون أن يعيشوا وأن يمارسوا طقوسهم كالعادة أياً كان المنتصر منهما ، حتى أن بعضهم ساعدوا الجيوش المسيحية بحثاً عن الربح والمغامرة و كانوا يحسبون أنه لا فرق بين دولة ودولة ، وأن الملوك الإسبان يحترمون الأديان والعقائد المنتشرة في أراضيهم . صحيح أن المفكرين والمثقفين منهم أبدوا بعض الشكوك والآراء المضادة للاشتراك في الحرب ولكن آراءهم ضاعت في الحماس الحربي المسيطر على البلاد ولم تعد تسمع إطلاقاً . لم تكن تلك الحرب مثل الحروب السابقة لأن التعصب الديني كان قد استولى على نفس الملكة إيزابيل القشتالية ومنها انتقل إلى نفس زوجها الملك فيرناندو ملك أراغون ، فقد أصبح الهدف السياسي الأول و الوحيد في الأسرة المالكة الإسبانية تحويل البلاد إلى دولة مسيحية بحتة لا وجود فيها للأديان الأخرى مثل الإسلام و اليهودية و صار الدين الرمز الأهم للأمة بغيض النظر عن العناصر الأخرى مثل اللغة والثقافة التي تعتبر اليوم من المكونات الأولى لكل أمة وشعب وحضارة .

لقد أخفى الملك والمملكة هذا القصد عن رعاياهما المسلمين واليهود قدر المستطاع ولكن ما أن أبرم آخر ملوك غرناطة محمد أبو عبد الله الصغير معاهدة سانتافية وهي معاهدة الإستسلام الأخير والنهائي للدولة الإسلامية في إسبانيا حتى صدرت الإرادة الملكية

بطرده جميع اليهود من إسبانيا وكان تاريخ الإبرام على إتفاقية سانتافييه هو الثامن والعشرون من شهر تشرين عام ١٤٩١م / ١٨٩٥ هـ أما دخول القشتاليين غرناطة وتسليمهم مفاتيح المدينة فكان يوم الثامن من يناير كانون الثاني عام ١٤٩٢م / ١٨٩٦ هـ .

و في التاسع من شهر آب عام ١٤٩٢ تم إبعاد الطائفة اليهودية من إسبانيا كليا .

غير أن مكافحة الاسلام في إسبانيا وابعاده عنها لم يكن بالأمر السهل ، إذ كان الشعب الإسباني المسلم يشكل جزءا كبيرا و مهما من سكان الدولة على جميع المستويات المهنية و العمالية و السياسية و الإقتصادية ، و كان يعد بمئات الألوف في مختلف الأقاليم الإسبانية من قشتالة في الشمال إلى أندلسية ومورسية في الجنوب، وإلى قطالونيا وبلنسية في شرقي شبه الجزيرة إلى البرتغال نفسها التي أصبحت متحدة بإسبانيا مدة ستين سنة بين عام ١٥٨٠ و ١٦٤٠م، ولهذا السبب طال أمدهم مائة وعشرين سنة تقريبا حتى نفذت عليهم الدولة مرسوم الإبعاد عام ١٦٠٩/١٠١٧ هـ . بعد تمردات وثورات مستمرة لم تكن تعرف الهدنة فيما بينها و خصوصا بعد الإنتفاضة الكبيرة التي قام بها لابن أمية في المملكة الغرطانية أيام الملك فيليب الثاني و التي ستحدث عنها بالتفصيل فيما يلي :

بعد إستلام غرناطة أعطى الملك فيرناندو والمملكة لإيزابيل أبا عبد الله الصغير مملكة صغيرة أخرى في منطقة الجبال الغرناطية المعروفة بأسم البشرات وكانت تشمل معظم القرى والمدن الواقعة في تلك المنطقة وأصبحت عاصمتها لوصر بولاية أندلسن بشرط أن تكون

دويلته الجديدة خاضعة للسلطة القشتالية وأن تدفع لها الضرائب والجمارك المنصوص عنها في لاتفاقيات سانتافييه و غرناطة ، ثم أخذ الملك المهزوم وعائلته وأنصاره وحراسه يتوجهون الى لوصر حيث استقروا مدة سنة ، و تقول بعض المصادر أن أبا عبد الله بكى حين رأى غرناطة للمرة الأخيرة فوبخته أمه قائلة : «أبكي كالنساء ملكا لم تحافظ عليه كالرجال ؟» ، و قد سمي الاسبان المرتفع الذي أطل الملك منه على غرناطة للمرة الأخيرة «زفرة العربي» ولا يزال هذا الاسم معروفا حتى الآن ، غير أن عمر الدولة الإسلامية في لوصر كان قصيرا و لم يتجاوز حدود السنة الواحدة ، ثم ابتعد أبو عبد الله عن كل نشاط سياسي وراح يمارس الصيد بالصقور و يقيم السهرات العامرة وينفق النقود بلا حساب و كان يستدين المال من حاكم غرناطة و عملائه الذين فتحوا له أيديهم حتى أفلس فعلا بعد عدة شهور ، ثم توفيت زوجته المحبوبة في شهر آب ١٤٩٣م / ٨٩٧ هـ . بالاضافة إلى التهديدات و المؤامرات الكثيرة التي تعرض لها ، لذلك قرر أن يعبر المضيق الى المغرب في شهر سبتمبر أيلول ١٤٩٣ / ٨٩٨ هـ . مع حاشيته المكونة من ٦٣٢٠ شخصا بعد أن باعوا ممتلكاتهم لبعض الضباط والمزارعين الذين كانوا قد اختاروا البقاء في ظل الدولة القشتالية كمدجنين ولكنهم لم يصبحوا مدجنين حقا كما سوف نرى إذ أن الكلمة لم تعد مستخدمة بعد سقوط غرناطة وحل محلها كلمة «موريسكيين» وهي كلمة جديدة تشير إلى ذلك الشعب الإسلامي المسكين الذي عاش في إسبانيا مدة ١٢٠ / سنة عقب الإسلام أي فيما بين السنة ١٤٩٢ / والسنة ١٦٠٩ م .

لقد استقبل الملك الغرناطي في بلاط فاس استقبالا أنحويا حافلا

وكان يظن في بادىء الأمر أن استرجاع غرناطة ممكن ، ولكن الترحيب به أخذ يخف تدريجيا حين تبين أن محاربة الجيش الإسباني الحديث الذي كان يملك كل أنواع الأسلحة الجديدة بما فيها مدفعية قوية لم تكن إلا حلما من الأحلام . لقد توفي أبو عبد الله عام ١٥٢٦/٨٩٣١ . أثناء ثورة شرفاء فاس على السلطان بعد أن دافع عنه دفاع الصديق المخلص .

لم تتغير حياة الموريسكيين المسلمين في السنوات الأولى من الفتح المسيحي ، فقد احترمت الدولة القشتالية إتفاقيات الاستسلام وكان الدين حراً بين المسلمين و المسيحيين على السواء غير أنهم بدأوا يعيشون في أحياء وحارات مختلفة من المدن الغرناطية كما كانت الحال في بقية المدن الإسبانية ، ويمكن القول أن الموريسكيين ظلوا مدجنين بالمعنى القديم لهذه الكلمة مدة عشر سنوات ويرجع ذلك إلى المعرفة والصدقة والقرابة التي كانت قائمة بين الغالبيين والمغلوبين في تلك الحرب الأليمة والنبيلة في آن واحد .

لقد عيّن الملك و الملكة ممثلا شخصيا لهما في غرناطة هو الكونت دى طنديلا وأستقفا على المدينة والمملكة هو ألفراي. هرناندو دى طلابيرة اللذين كانا قد أشتركا في الحرب واشتهرا بحبهما للمسلمين وبالرغبة الظاهرة في التعايش معهم ، وقد ساد التسامح في العلاقات المسيحية الإسلامية في غرناطة وإقليمها مدة طويلة من الوقت . فقد أخذ الحاكم المدني / العسكري الحديد يألف إستخدام الملابس العربية ويدأب على الإشتراك في الإحتفالات والأعياد الإسلامية كما لو كان مسلما ، واختار أصدقاءه من المسلمين ، من بين النبلاء والجنود القدامى ، وكان يتبادل الحديث معهم في شؤون الحرب وتربطه بهم الذكريات المشتركة منذ أيام الحداثة ، كما تميّز هو و سلالته بعلاقاتهم الوثيقة مع العرب على مرّ الزمان فلقبوا بألقاب أخرى مثل مادكيز دى

موندينجار ، و نجد اليوم أن آخر أعضاء تلك العائلة القشتالية العريقة قد أصبح رئيس البيت الملكي و أحد كبار أصدقاء و معلّمي الملك خوان كارلوس . أما الأسقف فرأى هرناندو دى طلابيرة فقد غدا مستشرقاً وتعلم العربية بالتمرين اليومي وبالدراسة ، وكان أول كتاب في النحو و الصرف العربيين قد نشره الفراء بيدرو دى القلعة قبل سنوات قليلة وأجاد فيه التعبير بالعربية ، وكان يجتمع فقهاء غرناطة بقصد تداول الأفكار الدينية و الفلسفية دون أن يمارس أي ضغط عليهم ليتركوا الاسلام أو يقتنعوا بتبديل عقائدهم ومبادئهم ولذلك كانت شخصيته محبوبة ومحترمة في أنحاء المملكة كنها بين المسلمين و المسيحيين على السواء .

ولكن هذا الجيل القديم من الضباط والكهنة أخذ يزول شيئاً فشيئاً وحل محله جيل جديد أكثر تطرفاً وتعصباً وهو جيل الشباب العسكري و الديني الذي لم يشهد حرب غرناطة و بالتالي لم يعرف شيئاً عن أسباب التعايش والتسامح السائد في هذه المنطقة قبل قدومهم إليها ، ونعني بذلك الكاردينال فرأى فرانسيسكو خيمينس دى سيسناروس رئيس أساقفة إسبانيا الذي كان يقيم في طليطلة والأب المعروف للملكة إيزابيل .

لقد كان هذا الكاردينال يمارس نفوذاً كبيراً على المملكة القشتالية من خلال كرسي الإعراف وقد أقنعها بشن حملة شديدة ضد المسلمين الإسبان تهدف الى اعتناقهم المسيحية وترك الاسلام، وقد عارض الملك فيرناندو الفكرة في بادئ الأمر لكن الكاردينال تدرّع بأسباب سياسته و بالحاجة الى توحيد إسبانيا عقائدياً حتى تستطيع أن تواجه التهديدات الكثيرة الموجهة إليها من بقية أنحاء أوروبا و بنوع خاص من

فرنسا حتى اقتنع الملك في النهاية و أعطيت للكاردينال جميع الصلاحيات اللازمة لكي يقوم بتنفيذ أفكاره ومخططاته وقد حدث ذلك عام ١٤٩٩ / ٩٠٤ هـ .

كان المعنى السياسي للمخطط كله هو مخالفة اتفاقيات عام ١٤٩١ وتجاوزها تجاوزاً كاملاً إذ لم يكن في مثل تلك الفترة البعيدة من التاريخ أي شخص في الدنيا ولا أية سلطة أو دولة تستطيع أن تكفل التعهدات المبرمة في الإتفاقيات من قبل ملكة قشتالة إلا إذا كان المسلمون أنفسهم يريدون أن يدافعوا عن حقوقهم في المحافظة على ديانتهم وعقائدهم إما عن طريق الحوار وإما عن طريق التمرد والحرب ضد سادتهم القشتاليين. لقد التجأ مسلمو غرناطة الى كلتا الطريقتين وطلبوا من الكونت والأسقف أن يخرج الكاردينال من حبي البيازين* ومن غرناطة كلها مقابل إعنتاقهم المسيحية . لكن الكاردينال عرف فيما بعد أن العملية لم تكن إلا حجة وكذبا ملفقا من الكونت وأصدقائه المسلمين وردّ على الإقتراح بالنفي و بقي في غرناطة حيث بدأ هو و مساعدوه يعمدون المسلمين يوميا بالألوف عنوة وغصبا مما أدى إلى التمرد الموريسكي الأول عام ١٥٠٠ / ٩٠٥ هـ الذي شمل منطقة البشرات كل المنطقة التي منحت للملك أبي عبد الله بعد سقوط غرناطة ، واضطر الكونت الى محاربة أصدقائه السابقين وكانت الحرب الدامية بين الطائفتين طويلة دامت بضعة شهور . وحين تعب الكونت من الوضع — بعد أن أرغم المسلمين على العودة الى ديارهم — لم يعد يتدخل بالشؤون السياسية غير أنه ظل يعتبر نفسه من كبار أصدقاء المسلمين الاسبان و مسانديهم .

* البيازين : لفظ أسباني للاسم العربي للحي : البائسين . الناشر

وكان منافسه في هذه الحرب الأولى شخص موريسكي من مواليد غرناطة لقّب بإبراهيم بن أمية وكان الموريسكيون يصرون على استعارة أسماء تذكّرهم بماضيهم المجيد و بنوع خاص بأيام الحكم الأموي على أسبانيا ، فقاوم الجيوش المسيحية حتى شهر كانون الثاني عام ١٥٠١ / ٩٠٦ هـ في منطقة العرية ثم في منطقة روندة حتى أيار واشترك في العمليات الحربية الملك فيرناندو شخصيًا حتى استسلم قائد المسلمين وأنصاره واعتنقوا المسيحية خوفا من الملك وجنوده .

ويجب الإشارة هنا الى أن بقية المسلمين المدجنين الذين كانوا يسكنون مملكة قشتالة لم يكن لهم أي صلة ولا أي اهتمام بما كان يحدث في غرناطة بل يعيشون منذ قرون عديدة منعزلين في أحيائهم بعيدين عن كل شرّ راضين بالحماية الملكية الى حدّ أنهم صاروا يشكلون شعبا واحداً مع المسلمين في أندلسية الشرقية حتى أن الكثير من هؤلاء المسلمين قد نسو اللغة العربية وصاروا يستعملون اللغة الأسبانية ويرتدون الثياب الأوربية ولم يلاحظ أي فرق بينهم وبين بقية سكان مدينتهم المسيحية بغض النظر عن الطقوس الدينية المختلفة ، ويقول الفقيه عيسى بن جابر الذي كان مفتيًا لمدينة سبغوبيا شمال مدريد في كتابه «مجموعة الفرائض والواجبات الأساسية في الشريعة والسنة» المؤلف أيضا باللغة الإسبانية عام ١٤٦٢/٨٦٥ هـ إن ثمة دراغي خطيرة قد دفعته إلى ترجمة الفرائض من اللغة العربية إلى الإسبانية ، وأنه تلقى رسائل شتى من مختلف جماعات المسلمين في قشتالة تطلب منه إصدار كتاب في الفرائض والسنة «باللغة التي يفهمها الشعب حتى يستطيع أن يظهر الشريعة للآخرين» وتدل هذه الحملة على عدم معرفة اللغة العربية من قبل سكّان قشتالة المسلمين والى جهلهم الثقافة العربية بسبب عزلتهم عن باقي المسلمين مدّة طويلة .

وعلى الرغم من أن مسلمي غرناطة كانوا يختلفون ككل الاختلاف عن مسلمي قشتالة ، فقد كانوا يتمتعون بنفس المكانة ، وكان مسلمو قشتالة يشعرون بأنهم أقرب إلى الدولة المسيحية منهم إلى إخوانهم في الدين و العقيدة أي مسلمي غرناطة ، ولذلك لانتهاز الكاردينال الفرصة بعد هزيمة إبراهيم بن أمية ليصدر مجموعة من المراسيم الملكية التي تأمر باعتناق الدين المسيحي لجميع المسلمين المقيمين في أرض قشتالة ، ويعود تاريخ أهم مرسوم صدر بهذا الخصوص إلى ١٢ شباط عام ١٥٠٢م الذي كان ينص على أن يعمد كافة المسلمين و فقهاؤهم و شيوخهم أو أن يتركوا البلاد وفعلا اعتنق معظمهم المسيحية و يقدر عددهم بمائة ألف نسمة تقريبا . ثم أمر الكاردينال بأن تغلق جميع المساجد أبوابها وكان آخر مسجد بقي مفتوحا هو جامع تورنيرياس بمدينة طليطلة القريبة من مدريد حتى في شهر رمضان سنة ١٥٠٢/٩٠٧ هـ ، ثم أغلقت أبوابه ولا يزال المبنى القديم الجميل موجودا حتى اليوم و ترغب السلطات الإسبانية بالاشتراك مع السلطات العربية في إعادة الطقوس الإسلامية إليه وذلك بمناسبة الإحتفالات التي سوف تجري عام ١٩٩٢ في الذكرى المئوية الخامسة لاكتشاف أميركا من قبل البحار الاسباني* كريستوف كولومبوس .

لم يكن هذا الاعتراف الاجباري للمسيحية حقيقيا فقد ظل المسلمون القشتاليون يمارسون طقوسهم في الكتمان كما كان الحال عليه بالنسبة الى اخوانهم مسلمي غرناطة ، وقد عرفت ذلك ككل من السلطة السياسية والدينية القشتالية ولكنهما تحملا ذلك أملين بأن يتلاشى الإسلام شيئا

* المعروف أن كولومبس ايطالي ، وان كان قد قدم برحلته البحرية لحساب الحكومة الاسبانية : الناشر

فشيئا مع مرور الزمن الأمر الذي لم يحدث أبدا ، و تشير الإحصائيات الى أنه كان عدد المسلمين في قشتالة خمسين ألفا بعد مرور أكثر من مائة سنة على مرسوم الاعتراف أي سنة ١٦٠٩/١٠١٧ هـ . و هذا يعني أن الضغوط المسيحية لم تصل الى أهدافها الا بمقدار خمسين بالمائة بالمقارنة مع إحصائيات سنة ١٥٠٢/٩٠٧ هـ ، هذا فيما يتعلق بسكان قشتالة البعدين عن الثقافة العربية منذ قرون ، فكيف لا يحدث الشيء نفسه لسكان غرناطة الذين ترسخ الدين في قلوبهم أيام الدولة الإسلامية ؟ ويقدر عدد المسلمين في غرناطة عند بداية القرن العاشر الهجري / السادس عشر للميلاد بنصف مليون نسمة ، أما سنة ١٦٠٩/١٠١٧ هـ . فقد تم تراجع عددهم الى ثلاثمائة وخمسين ألفا أي أن الإسلام في غرناطة لم يخسر في فترة مائة سنة إلا مائة وخمسين ألف مؤمن ، أي ثلاثة بالمائة من التعداد الأصلي أيام الفتح المسيحي لمملكة غرناطة . هذا وقد كانت المراسم التي تهدف الى إعتناق الدين المسيحي من قبل مسلمي غرناطة عديدة اذ أمر الكاردينال باحراق جميع الكتب التي كانت تحتوي على علوم اسلامية بتاريخ ١٢ تشرين الأول عام ١٥٠١/٩٠٦ هـ . ومنع طقوس النحر والذبح الإسلاميين وحضور المسلمين القداس الإلهي كل يوم أحد والاعتراف للكهنة وغير ذلك من الأمور التي عانى منها المسلمون طوال سنين . وعلى الرغم من هذا الإضطهاد الشامل الموجه ضد الدين يجب القول أن الكاردينال سيسفاروس ومعاونيه لم يعتدوا أبدا على الثقافة العربية وعلى اللغة والعادات الاجتماعية بل اقتصر على مهاجمة الدين الإسلامي فقط ، فلم يكن اللباس العربي مثل الجلابية أو العمامة أو العباة يرمز الى الدين الإسلامي ولا استخدام اللغة ولا الأدب والموسيقى الشرقية من موال وموشح

ولا الرقصات الشعبية لدرجة أن الكاردينال نفسه شجع على تعليم اللغة العربية في الجامعات وأسس كراسي لها ونشر العديد من الكتب في النحو والفلك والجغرافية والرياضيات وترجم إلى اللغة الأسبانية كل ما لم يكن له علاقة بالدين الإسلامي و يذكر بهذا الخصوص أن الكاردينال أنقذ نوعا ما الكنيسة المستعربة عندما كانت على وشك الإنقراض عن طريق البحث العلمي في طقوسها القديمة وتجديدها وإحيائها في مدينة طليطلة وسلمقة ووشقة ويجب أن نشكره على هذا الموقف من التراث الثقافي والعلمي بغض النظر عن كل ما قام به من اضطهادات ضد المسلمين . و تجدر الإشارة إلى أنه لا توجد في التاريخ شخصيات شيطانية و شخصيات ملائكية بل شخصيات إنسانية لها فضائلها ورذائلها ولم يكن الكاردينال إستثناء لهذا القانون الطبيعي ، لأنه رجل من شمال إسبانيا لم يكن يكره العرب وثقافتهم بل حاول لأسباب سياسية ودينية إقناعهم باعتناق المسيحية مستخدما لذلك جميع الطرق وكافة السبل التي خطرت له فضلا عن النفوذ الذي كان يتمتع به كأب معرف للملكة وعالم وأستاذ صاحب كرسي في الجامعة و في الكليات الدينية .

أما حال المسلمين في البرتغال فلم تختلف عن حال المسلمين القشتاليين إذ أن النفوذ القشتالي في الدولة المجاورة لم يكن يقبل أي معارضة أو أي انتقاد خاصة وأن الملك والملكة كانا يحاولان تزويج ولدهما الوحيد الأمير خوان من إحدى الأميرات البرتغاليات و لذلك أمر ملك البرتغال بتعميد جميع المسلمين المقيمين في البرتغال أو أبعادهم عن الدولة ، فتم المرسوم واعتنق المسيحية أغلب المسلمين البرتغاليين غير أنهم اشتركوا أيضا و بطرق غير مباشرة في الثورات و التمردات

التي سوف نشير إليها فيما بعد ، و يبلغ عدد هؤلاء حوالي خمسين ألف نسمة أي نصف السكّان المسلمين في قشتالة .

لقد كان وضع المورييسكيين في منطقة أراغون وبلنسية وقطالونيا يختلف تماما عن وضع المسلمين في قشتالة وغرناطة والبرتغال ، اذ أن المملكة الأراغونية لم تفقد شخصيتها الدولية بعد زواج الملكة ايزابيل والملك فيرناندو ، كما فقدتها غرناطة والبرتغال أيام الملك فيليب الثاني ، بل احتفظت بها وبقوانينها وحكم الملك فيرناندو وحده الأراضي التي ورثها من الذين تربعوا قبله على العرش، وبما أن الملك لم يكن متدينا جدا ، وكان المورييسكيون هم اليد العاملة في مملكته كلها ، لذلك فانه لم يجمع الاسلام وسمح بممارسته علنا . صحيح أن المسلمين الأراغونيين خافوا كثيرا من مرسوم ملكي يفرض عليهم التعميد ولكن هذا المرسوم لم يصدر أيام الملك فيرناندو وقد تقدم النبلاء القطلونيون بالمزيد من الاقتراحات الى برلمان برشيلونة للمدافعة عن رعاياهم المسلمين وأجبروا الملك الحديد الأمبراطور كارلوس الخامس على أن يصّرح علنا بأنه لن يقوم أبدا بتعميدهم أو طردهم من الدولة .

ولكن هذه الحماية الرسميّة التي كانت لها أسباب سياسيّة واقتصاديّة معا لم تجد نظيرها في العلاقات الشعبيّة بين المسيحيين والمسلمين في مملكة أراغون وقطالونيا بل على العكس كان العمّال والمزارعون المسيحيّون يضمرون كراهيّة كبيرة في قلوبهم نحو الإسلام إذ كان المسلمون يحتلون الأماكن والمناصب الأكثر أهمية في الاقتصاد و خصوصا في الزراعة و الهندسة و صيد الأسماك و الصناعات اليدوية وغير ذلك من المهن الشعبيّة . أن جميع الحركات المسيحية الشعبية التي

قامت في أراغون توجّهت قبل كل شيء ضد الملك و النبلاء ثم ضدّ المسلمين لدرجة أن الطائفة المسيحية لجأت الى استخدام القوّة أكثر من مرّة فقد استولت عام ١٥٢٢م/٩٢٧هـ . على بعض القرى الإسلاميّة مثل بولوب القريبة من بني دورم و فرضت على المسلمين التعميد ، غير غير أن الجيش الملكي تدخل بسرعة في الأمر وأبعد المسيحيين عن تلك المنطقة .

لقد قاومت المجالس الملكيّة و الحكومات الأقليمية الضغط الذي كان يمارسه الشعب المسيحي ضدها حتى عام ١٥٢٦م / ٩٧١هـ . ولكن عندما هدّدت جمعيّة الجرمان «أي الأشقاء النصاري» الرهيبة بالتمرد من جديد واستسلمت السلطة و نصحت الأمبراطور بإصدار المرسوم الذي كان المسلمون خائفين منه منذ سنين أي فرض الدين المسيحي عليهم أو طردهم من البلاد و قد حدث هذا في الثامن من ديسمبر كانون الأول عام ١٥٢٦م / ٩٧١هـ . وكان الدين الإسلامي قد عاش في قطلونيا و بلنسية و أراغون و جزر البليار حوالي ٢٤ سنة زيادة عّما عاشه في أقاليم قشتالة و ليون و البرتغال و المستعمرات الأسبانية في أفريقيا و في أميركا ، ولكن بعد سنة ١٥٢٦/٩٧١هـ . لم يعد يوجد أي إسلام في أسبانيا من وجهة النظر القانونية لكنّ ذلك لم يمنع من الاستمرار في إستعمال اللغة العربية في المناطق التي كانت ماتزال تنطق بها ولا إستخدام الملابس الشرقية ولا أي نوع من التعبير عن الشخصية العربية فيما عدا الدين الإسلامي الأمر الذي أدى الى ازدهار نسبي في الثقافة العربية في تلك الفترة الزمنية كما حدث تماما في قشتالة أيام الإعتناق المسيحي الأول سنة ١٥٠٢/٩٠٧هـ . وبما أن معظم تلك الإعتناقات الإجبارية كانت في الظاهر فانها سبّبت المزيد

من الإضطرابات الإجتماعية التي انتهت بالثورة الإسلامية الكبيرة التي أعلن عنها في غرناطة أيام الملك فيليب الثاني عام ١٥٦٨م / ٩٧٥هـ .

ولكن في المدة الواقعة بين ١٥٢٦م/٩٣١هـ . و ١٥٦٨م/٩٧٥هـ . ظلّت الجماعات الإسلامية السرية في إسبانيا تعيش حياة منتظمة عادية كما كانت من قبل و تتمتع بشيء من التسامح ولا سيما في منطقة قشتالة و أراغون بعكس منطقتي قطلونيا و بلنسية اللتين سادتهما بعض مظاهر التطرف . لقد نسي مسلمو قشتالة اللغة العربية واللهجة المستخدمة من الموريسكيين البلنسيين والقطالونيين واقتصرت العربية على أهل غرناطة الذين كانوا ينطقون بلغة عربية أنيقة قريبة من الفصحى الى حدّ ما ، و مع ذلك فقد عرفت الثقافة العربية في إسبانيا فترة من الإنفراج و الإزدهار ، إما باللغة الإسبانية وإما باللغة العربية و حتى القاطلونية في بعض الأحيان . وتقول الأستاذة لويث لوبيز بارالت المتخصصة في شؤون الموريسكيين ، في جامعة «ريو بيادراس» في بويزتوريكو أن الأدب العربي المتصوّف أثر تأثيرا كبيرا على الأدب المتصوّف المسيحي الإسباني . لقد كان الموريسكيون يعتقدون أن السبب في فقدان الأندلس يجب أن يرجع إلى إهمالهم الدين الإسلامي ، و لذلك ركّزوا على دراسته و التعمق فيه حتى نجحوا وأسسوا مدرسة شعبية متصوفة بسيطة بثّت الأعمال و الكتب الإسلامية القديمة و الحديثة و ترجمتها إلى اللغة الإسبانية في الأجواء الإسلامية والمسيحية على السواء ، و تضيف الأستاذة المذكورة أن العديد من القصائد التي ألّفها الراهب و المتصوف الإسباني المشهور سان خوان دي لا كروث ليست الا نقلا شبه حرفي للعبارات المستخدمة من قبل يحي الدين بن عربي في الفتوحات المكيّة وفي فصوص الحكم ،

وتقارن بينها وبين أعمال المتصوفين المسلمين مشيرة إلى دلائل شتى على مدى تأثير الإسلام على التصوف المسيحي الإسباني و ذلك في كتابها الشهير «سان خوان لا كروث و الإسلام» ، غير أنها لا تذكر إلا القليل من أسماء الكتاب المتصوفين المسلمين الإسبان الذين عاشوا في ذلك القرن بسبب الحاجة التي كانوا يشعرون بها إلى الكتمان لكي يدافعوا عن أنفسهم في وجه الكنيسة الكاثوليكية ، و من بين الكتاب المسلمين المذكورين نشير هنا إلى المتسابودي أرينالو أو الولد الأريالي كما يمكن ترجمة إسمه إلى اللغة العربية . وأريغالو (أريال) مدينة صغيرة في شمال قشتالة اشتهرت بمدرستها الفقهية - والتاريخية الإسلامية ، وكذلك الشيخ علي سارمينتو امام أحد المساجد الغرناطية وبرج الرمنجي (رېمنخو) ، وكان فقيها في مدينة سرقسطة بأراغون ، و سيّدة عربية عجوز معروفة بأسم السيدة من أبدا وما إليها من مسلمين و مسلمات إسبان اجتهدوا في سبيل إحياء الإسلام و المحافظة عليه في مختلف المناطق الأسبانية .

أما عناوين أعمالهم فقد كتب الولد الأريالي مجلدا بالإشتراك مع برج الرمنجي حول السنة والفرائض عام ١٥٣٤/٩٤٠ هـ . كما كتب أيضا مجلدا آخر بعنوان «التفسير» في تفسير القرآن ومجلدا ثالثا في التصوف .

وكان القصد من هذه الكتب والأعمال هو نشر معرفة الفرائض الدينية الإسلامية في الشعب الذي كان قد نسي اللغة العربية والكثير من التقاليد الدينية الإسلامية بعد مرور قرون طويلة من الحكم المسيحي عليهم . ولم يقتصر النشاط الثقافي والانتشار الموريسكي على ميدان الدين

و التصوّف بل كبر بمرور الزمن و بلغ ميادين أخرى مهمّة مثل الأدب والشعر والتاريخ والسياسة والفنون لا سيّما تلك الفنون التي كان لها أصل أوروبي غربي كالموسيقى القشتالية و الرسم . ومن بين الأدباء و المؤرخون محمد رمضان الذي كتب في تاريخ أهله ، وأبو القاسم و يوسف بن نمّاش اللذان كانا شاهدين على فتح غرناطة و علّقا على حوادث ذلك العصر . أما الشعر فهناك مجموعة من المؤلفين لا يذكر التاريخ أسماءهم إذ أتوا من عامة الشعب ولكنهم ألفوا كتابا من أهم كتب الأدب الاسباني و هو كتاب «الأغاني» الموجود حاليا في جامعة أبسالا بالسويد ويحتوي هذا الكتاب على أهم الأرجال و الموشحات التي حفظها الأدب الاسباني من القرون الوسطى ومن فترة النهضة الأوربيّة وكلّها باللغة الإسبانية . فقد نشر هذا الكتاب في البندقيّة عام ١٥٥٦م الموافق ٩٦٢هـ . ولا يوجد منه إلا نسخة واحدة في العالم بالإضافة إلى الطبعة المصورة التي نشرها المعهد الاسباني العربي للثقافة قبل بضع سنوات . أما السياسيّون فسوف نشير فيما بعد الى شخصية فرانسيسكو نونياس مولاي و زملائه بمناسبة التمرد الموريسكي في البشرات الغرناطيّة عام ١٥٦٨م/٩٦٩هـ .

لقد أظهر الموريسكيون أيضا اهتماما كبيرا بالموسيقى الغربيّة ثم أصبح بينهم ملّحنون و عازفون على الكمان وما إليها من آلات موسيقية ولا سيما الكناثسية مثل الأورغ ، و من بين الملّحنين نذكر هنا شخصية ألونسو دى المذرع (أي الأذرع) الذي اشتهر بتلحين القيثارة وموسيقى الحجر . أما الرسامون فيبينهم أسماء موريسكيّة مثل أنطونيو مورو الذي رسم صورة الملكة آنا النمساوية وهي الزوجة الرابعة لفيليب الثاني ذلك بغض النظر عن استمرار الموريسكيين في

ممارسة مهنتهم القديمة كمهندسين معماريين و هناك العديد من القصور و البيوت و الكنائس التي شيدت في هذه الفترة بأيدي البنائين المسلمين الإسبان . وإذا لم نستطيع القول أن هذه الفترة كانت ذهبية بالنسبة إلى الثقافة العربية في أسبانيا الا أنها دون شك كانت فضية على الأقل غير أن أحلام الموريسكيين الإسبان وآمالهم في الانضمام الكامل الكامل إلى المجتمع الإسباني صارت على وشك الزوال بعد أن تبوأ الملك فيليب الثاني العرش عام ١٥٥٥م / ٩٦١هـ .

وفي ذلك العام تعب الإمبراطور كارلوس الخامس ثم مرض و تنازل عن عرشه لصالح الأمير فيليب الذي توج بأسم فيليب الثاني فقد كان الملك الجديد شخصية متدينة و متطرفة جدا و مصممة على إزالة أي نشاط إسلامي وأي وجود للعرب عن الأرض الإسبانية فاستشار الأساقفة و الكهنة بشأن المسلمين فأخبره هؤلاء أن إعتناقهم المسيحية لم يكن إلا مهزلة وأنهم مازالوا يتابعون الطقوس و التقاليد الإسلامية رغم حضورهم القداس الإلهي و تناولهم القربان أيام الأحد وقالوا أن منعهم من ممارسة الدين الإسلامي ليس كافيا طالما يسمح لهم باستعمال لغتهم وملابسهم وشعاراتهم القومية العربية فأصدر الملك إرادة ملكية في اليوم الأول من شهر كانون الثاني عام ١٥٦٧م ٩٧٤هـ . تقضي بأن يمنع المسلمون قطعياً من إستخدام اللغة و الملابس العربية والحمامات والأحتفالات الشعبية وإقامة مراسم الزفاف والحنازات والأعياد ونشر الكتب المكتوبة باللغة العربية . فخاف الموريسكيون خوفا شديدا وبعثوا الى الوزير « ديثا » ممثلاً عنهم هو السيد فرانيسكو نوفياس مولاي الذي كتب بهذه المناسبة رسالة من أجمال الرسائل في تاريخ الأدب الإسباني دافع بها عن الموريسكيين

وحققهم في استخدام لغتهم وممارسة تقاليدهم ، ولكن رجاءه لم يجد من الوزير أذنا صاغية واضطرّ بسبب ذلك أن ينتقل إلى العاصمة مدريد بصحبة اثنين آخرين من الموريسكيين هما فيرناندو الحبقي وخوان فيرنالديث و رجل مسيحي اسمه خوان اينركيث معروف بصداقته للمسلمين . واجتمعوا مع الكاردينال دياغودي أسينوسا رئيس مجلس قشتالة كما تدخل من أجلهم أحد أحفاد الكونت تنديللا المركزي موندبخار ولكن الكاردينال ظل متصلبا ، متبعا بذلك تعليمات المجلس والملك ولم تنل الرحلة أية نتائج ملموسة .

منذ ذلك الحين بدأ المسلمون يحضرون تمردهم ضد الملك ، الأمر الذي وقع بالفعل يوم ٢٤ كانون الأول عام ١٥٦٨م/٩٧٥هـ أي تماما في عيد الميلاد لذلك العام . لقد تجتمع في قرية بزناو بغرناطة عدد من النبلاء و الفقهاء العرب و عينوا ملكا و سلطانا عليهم السيد هيرناندو دي قرطبة الذي لقب نفسه باسم ابن أمية مثلما فعل قبله إبراهيم بن أمية عام ١٤٩٩م / ٩٠٤هـ . وما أن استمع المسلمون إلى اسم الأمويين حتى فرحوا فرحا لا حدود له وتمردوا وأعلنوا عن إستقلالهم في البشرات* وعن وفائهم لأمر المؤمنين الجديد لابن أمية، ثم اضطر الملك إلى إرسال جيشه القوي لاختماد التمرد وعلى رأسه أخوه الأمير خوان دي أوسترا النمساوي ، و كانت الحرب الطويلة دموية للغاية بين الطائفتين . لقد عين محمد ابن أمية حاجبا موريسكيا لحاشيته إسمه فرج ابن فرّاج كما عين قائدا للجيش العربي هو عمه الشيخ الصغير ، وقد توجه الجميع إلى لوصر حيث أقاموا عاصمة لدولتهم وخططوا مخططاتهم الأولى ، منها الدخول ليلا إلى غرناطة وإثارة حي البيازين كله ضد

* البشرات : منطقة جبلية محيطة بغرناطة . الناشر

الملك ، فقد قام ابن فرج فعلا بهذه العملية غير أنها فشلت و اضطر
إلى الإنسحاب من غرناطة مع أنصاره باتجاه لوصر من جديد .

وكان أول قادة الجيش المسيحي الكونت تنديللا و الماركيز دى
موندبخار و لكن هذا الأخير كان من أصدقاء المسلمين ، ويبدو
أنه تسامح معهم فلم يرد أن يكافحهم بالقوة اللازمة ووصل خبره
إلى مدريد فأقاله الملك من قيادة الجيش و حل محله أخو الملك دون
خوان الذي شن حرباً شعواء على المسلمين .

لقد رأى الأمير دون خوان أنه صار من اللازم القضاء على محمد
ابن أمية نفسه فبث الجواسيس . وأثار الخلافات العائلية بين ابن
أمية و إخوانه و أخواته حتى لقي الشخص المناسب للقيام بقتله وكان
اسم هذا الخائن دياغو الوزير الذي كان يكره ابن أمية كراهية كبيرة
إذ كان السلطان قد أخذ منه جارية كان يحبها كثيراً ، وبعد مصرع
الشيخ الصغير في ساحة القتال دخل المهاجمون قصر السلطان وقضوا
عليه شنقاً ، و ظن الأمير خوان أن هذه الجريمة سوف تعني نهاية
الحرب و استسلام المسلمين و لكن الأمر صار أكثر عنفاً وخطورة
حين عين سلطان آخر محل ابن أمية هو ابن عمه ابن عبده وكان
هذا متديناً و متطرفاً للغاية ذا شخصية كبيرة وكلام جذاب فحشد
حوله المسلمين بقوة و تصميم أكبر واستمرت الحرب شهوراً طويلة
ولمّا لم يجد الجيش وسيلة لقهره لجأ الأمير لشراء خائن آخر لإسمه
غونثالو الشنير الذي قتل ابن عبده في الكهوف التي كان يعيش فيها
بعد فقدان رونه و مدن أخرى فانتهى التمرد نهائياً وكان ذلك في
العاشر من شهر تشرين الثاني عام ١٥٧٠م/١٥٧٧ هـ .

لقد أجرى الحبقي محادثات الإستسلام باسم المسلمين والأمير دون خوان بأسم المسيحيين ، لكن المسلمين قتلوا الحبقي بعد شهرين إنتقاما منه فأمر الملك فيليب بنقل جميع الموريثيين من المملكة الغرناطية الى أماكن أخرى من أندلسية أو قشتالة بقصد تفادي التجمعات الكبيرة منهم و بالتالي قيامهم بثورة جديدة ، و هكذا خرج من غرناطة ألوف من الناس بالعربات و القوافل وأعطاهم الملك أراضي جديدة وبيوتا أخرى في أقاليم بعيدة عن غرناطة مثل غاليسيا و ليون و وادي الحجارة و مدريد وما إليها من محافظات لاسيما في أكستريما دورا والبرتغال . وهذا سبب الأسماء الغاليسية أو البرتغالية التي نجدها اليوم في منطقة البشترات إذ أن السكّان الأصليين لتلك المناطق البعيدة جاؤوا للسكن في القرى و المدن التي سبق أن سكنها المسلمون و غيروا أسماءها مثل : POQUEIRA , FERREIRA الى آخره . و يبلغ عدد الذين تركوا غرناطة متوجهين الى أقاليم أسبانية أخرى خمسين ألف شخص . لقد تبين أثناء الحرب و بعدها أن ابن عبده لم يكافح وحده بل التجأ أكثر من مرة الى مساعدة ألوج باي وهو الحاكم العثماني لمدينة الجزائر الذي أرسل الى السلطان الأندلسي مزيدا من الجنود و الأسلحة الأمر الذي أثار غضب الملك فيليب الثاني وخوف الشعب المسيحي من المسلمين إذ كان الأتراك في ذلك الوقت من أكبر أعداء الأمبراطورية الأسبانية ، و تضاعف الخوف في الأوساط المسيحية ولا سيما الأقاليم التي كانت فيها تجمعات ضخمة من المسلمين مثل جنوب قاطالونيا و بالنسية و الأراغون و بالتالي لم تعد حياة المسلمين طبيعية في أسبانيا منذ ذلك الحين وكان المسيحيون يتهمونهم بالإنتماء و الوفاء و الجاسوسية للدولة العثمانية . صحيح

أنه كان لهذه الإتهامات ، في بعض الأحيان ، شيء من الصحة و لكن ليس دائما ، الأمر الذي أدّى إلى شعور المسلمين بالتشاؤم حول مستقبلهم وشرع الكثير منهم يهاجرون من أسبانيا متوجهين إلى شمال أفريقيا .

لقد انتهت الفترة التي سمّيناها «الفترة الفضيّة» و تبعها فترة يمكن أن نسمّيها «النحاسيّة أو البرونزية» للإسلام في أسبانيا ، إذ حل محل الأسماء الكبيرة الجليّة من الكتاب و المؤرخين و الفقهاء والفنّانين أسماء شخصيات متواضعة الى حدّ ما وكان لها أثرها في الحياة الثقافيّة و الأدبيّة الإسبانيّة و نقصد هنا المهندسين المعماريين و المهندسين الزراعيين الذين نظموا طريقة استعمال المياه في منطقة بالنسية تنظيما مثاليّا لا يزال يستخدم حتى اليوم وله محكمة خاصّة معترف بها في القانون الإسباني المعاصر ، بالإضافة الى المؤرخين و البحّارة الذين صاحبوا العديد من الرحلات الإكتشافية الإسبانيّة إلى أمريكا الوسطى و الجنوبيّة ، و العسكريين الذين ألّفوا كتباً شتّى في الفنون العسكريّة و منهم المترجم الإسباني لمولاي زيدان كما يشير التاريخ إلى بعض أسمائهم بالذات وهم : المهندس المعماري حامد الأوبيري الذي أصبح مفتشاً على القصور الملكيّة والمهندس زونزو بينجي - وهو اسم باسكي مستعار - المتخصص في السدود والطرق و الطبيب جيرونيمو الباشا الذي كان طبيباً لفيليب الثالث ، و الفقيه محمد الوزير الذي ألّف كتاباً انتقادياً ضد الدين المسيحي و خوان ألونسو أراغونيس الذي أسلم و أصبح فقيهاً ، و أصحاب المدارس الاسلاميّة أمثال : «لوبي ايريرو» « LOPE HERRERO » في ديزه في أقليم سوريا ، وخوان أندريس في شاطبة ، وأسماء أخرى كثيرة

غيرها . و يلاحظ أن معظم هذه الأسماء تنتمي إلى عائلات من الطبقة الاجتماعية و المهنية الوسطى التي كانت لها نفوذها في الحياة الثقافية الإسبانية . ومن المؤسف الإعتراف هنا بأن الموريسكيين إرتكبوا خطأ آخر حينما إلتجؤوا ، ليس فقط إلى الأتراك و الدولة العثمانية فحسب ، بل إلى الحاشيات المحتجة الأوروبية التي كانوا يظنون أنها تستطيع أن تدافع عنهم ضد المراسيم الملكية المتتالية التي كانت مازال تصدر عن المجالس الرسمية في شؤون الدين و السنة و التقاليد الإسلامية . وقد أصبح البعض منهم جواسيس للملكة إيزابيل الأولى الأنكليزية مثل كازيو ددرودى راينا المترجم الأول للكتاب المقدس إلى اللغة الإسبانية لصالح البروتستانت أو من أجل الهوغونوت الافرنسيين من منطقة البيارن ولا سيما في إقليم أراغون ونافار الشمالية . واشتركوا في مؤامرات سياسية اسلامية ضد الملك كما حدث أيام الوزير الخائن أنطونيو بيريز وأنصاره حيث ثبت اشتراك المسلمين بها مما أدى إلى خوف المسيحيين وكرهيتهم لهم في نفس الوقت .

حين توفي الملك فيليب الثاني وتبوأ عرشه ابنه فيليب الثالث عام ١٥٩٨م/١٠٠٦هـ . يثس المسلمون من أي تغيير أو تحسن في أمرهم وتهيأوا للتمرد الكبير الذي كان من المفروض القيام به أثناء إحتفالات الأسبوع المقدس المسيحي عام ١٦٠٤م / ١٠١٢هـ . بالتعاون مع الجيش الفرنسي للجنرال لافورس ومع البحرية الفرنسية، غير أن جواسيس الملك فيليب إكتشفوا المؤامرة و أخبروا السلطات الإقليمية في منطقتي بالنسية وأراغون وأمر الملك بأن يجتمع المجلس الملكي لدراسة هذا الموضوع الخطير وكان على رأسه الماركيز دى ليرما فطرح الأمر للتصويت وصوت المجلس لإبعاد جميع المسلمين عن الأراضي

الإسبانية ، وقد اتخذ القرار بتاريخ ٤/٤/١٦٠٩م الموافق ١٠١٧هـ .
 باجماع ، ثم نفذ فيما بين الستين والتيتين أي أنه لم يبق أي مسلم
 أسبانيا منذ حوالي النصف الثاني من عام ١٦١١م / ١٠١٩هـ .

صحيح أنه صدر الكثير من المراسيم الملكية سابقا بشأن إبعاد
 المسلمين ولكنها لم تطبق أبدا و ظلت التجمعات تمارس شعائرها
 الدينية بالكتمان ولكن هذه المرة أصبح القرار نهائيا وطبق حرفيا .

لقد خرج من أسبانيا / ٣٠٠,٠٠٠ / (ثلاثمائة ألف) نسمة
 تقريبا منها / ١٨,٠٠٠ / (ثمانية عشر ألفا) من بالنسية و
 / ٦٠,٠٠٠ (ستين ألفا) من أراغون و / ٤٠٠,٠٠٠ / (أربعمائة
 ألف) من قاطالونيا و / ٤٥,٠٠٠ / (خمس وأربعون ألفا) من
 قشتالة ، و / ١٤,٠٠٠ / (أربعة عشر ألفا) من أقليم مرسية
 و / ٣٠,٠٠٠ / (ثلاثين ألفا) من أندلسية الغربية بما فيها قرطبة
 وأشبيلية ، أما من غرناطة فلم يخرج إلا ٢,٠٢٦ (ألفين وستة
 وعشرين) نسمة ، وهذا العدد الصغير يرجع إلى إبعاد مسلمي
 غرناطة سابقا إلى أماكن أخرى من أسبانيا إثر ثورة محمد ابن أمية
 أيام الملك فيليب الثاني وكانت المرافق المستخدمة لتسفيرهم إلى شمال
 أفريقيا هي بفاروس ودانيه وجبل طارق والحدود الباسكية والأراغونية
 والقطالونية مع فرنسا، ويذكر أن عائلة بن نماش الغرناطية المشهورة
 استقرت على الحدود الفرنسية الإسبانية وينتمي إليها اليوم الأمين
 العام للحزب الاشتراكي في منطقة الباسك السيد تشكي بن نماش .

وصل المسلمون الاسبان الى شمالي أفريقيا فاستقبلهم الحاكم

العثماني في تونس إستقبالا حارا وأسسوا مدنا و قرى مثل ثستور و قلعة الأندلس و سلوقيا و مجاز الباب وازدهر هناك عصرهم مثلما كان قد ازدهر في أسبانيا ، و شرع المعلمون الموريسكيون يصنعون كل نوع من أنواع البضائع كالشاشية وهي البرنيطة الطليطانية الشهيرة كما كتبوا كتباً عديدة باللغة الأسبانية من بينها تفسير إسلامية ألفها السيد عبد الكريم بن علي بيريز والتعليق في الأدب والشعر الإسباني للسيد خوان بيريز الذي أصبح لإسمه إبراهيم طيلي والقصائد للحاج محمد روبيو ولا براهيم دى بولفارد ، ولا يزال حتى الوقت الحاضر الكثير من العبارات الأسبانية في لغة تلك القرى التونسية، من مهنية مثل بانكو وباطرون وجوخة وما ليس من الألفاظ العربية .

كما وصل الموريسكيون أيضا الى الجزائر والمغرب، وفي الجزائر اضطهدهم القراصنة و سرقوهم و قتلوهم لأنه لم يكن هناك أي سلطة عثمانية قادرة على المحافظة على الأمن العام ، و صلبوا الكثير من هؤلاء المساكين بتهمة المسيحية، اذ لم يعتقد أهل الجزائر أنهم كانوا من المسلمين، غير أنهم أثبتوا ذلك فيما بعد واشتركوا في الحياة السياسية الجزائرية اشتراكا فعالا ، خصوصا في مدينة وهران و ضواحيها ضد القوات الأسبانية التي كانت متركزة فيها . أما المغرب فقد استقبلهم بشيء من التهمة أيضا و قتل أبناء الريف بعضهم ولكنهم اندمجوا في الحياة الاجتماعية المغربية وأصبحوا كالمغاربة دون أي تمييز أو فرق بينهم و بين السكان الأصليين ، و ربما يرجع ذلك الى عدم وجود شخصية موريسكية ثابتة في المغرب كما هو الحال في تونس فهناك أسماء مثل توريس و مورسيكو و بايس التي تدل على أصلهم الإسلامي الأسباني .

منذ عام ١٦١١م / ١٠١٩هـ . يدخل تاريخ الشعب الإسلامي
الاسباني في دور الأسطورة والخرافات . صحيح انه اكتشفت مؤامرة
جديدة عام ١٦٥٠م / ١٠٥٩هـ . في مدينة غرناطة و لكنها لم تكن
ذات طابع موريסקي بل سياسي بحت ضد الملك و ذلك لأسباب
إجتماعية إشتراك فيها بعض الموريسكيين مثل ألونسو فيرنانديث
ماهندون من حي البيازين أيضا و صحيح أيضا أنه قد أغلقت أبواب
مسجد غير شرعي في قرطاجة عام ١٧٦٩م / ١١٨٢هـ . و صحيح أن
سيدة طليطلية جلست أمام كرسي الاعتراف عام ١٨٢٠م / ١٢٣٥هـ .
و انتهزت الفرصة لتشهد بالشهادة الإسلامية و لكنها حوادث منعزلة
فقد زال الإسلام بالفعل من أسبانيا عام ١٦١١م / ١٠١٩هـ . ولم
يزدهر من جديد إلا قبل عشرة أعوام تقريبا في غرناطة و أشبيلية
و يقال أنه ماتزال بعض القرى الصغيرة تمارس الإسلام القديم مثل
هورناتشوس في أكسترا مادورا و قرية مجهولة في قطالونيا قد تكون
فال دى أوكسو ، و لكن ليس هناك أدلة ثابتة على ذلك .

” “ “

الاسطورة الاسلامية

في اسبانيا

بعد خروج المسلمين منها

خيسوس ريوساليدو *

« كتب المؤلف مقالتيه بالعربية مباشرة . الناشر .

تؤكد كتب التاريخ الإسبانية والأخبار الرسمية ومحاضر مجلس الدولة المختلفة ، تؤكد بأن المرسوم الملكي الخاص بإبعاد جميع المسلمين عن الأراضي الإسبانية والصادر عام ١٦١١م الموافق ١٠١٩هـ قد تم بشكل كامل وبأنه لم يبق في شبه الجزيرة الإيبيرية ولا مسلم واحد بعد ذلك ، ولكن المؤرخين المعاصرين ومعهم قسم كبير من المستشرقين الإسبان بدأوا في السنوات الأخيرة يدون رأيا غير رأي التقارير والمفاتيح الرسمية ، ولا توجد إثباتات نهائية حول عدد المسلمين الحقيقي الذين طردوا من إسبانيا ولا حول عدد الذين مكثوا عندنا فضلا لممارستهم الدين المسيحي في الظاهر و ليس في الباطن عادة . هذا ولا يمكن أن نحدد عدد الذين تبقوا بمساعدة من السلطات أو من النبلاء أو من أصدقائهم المسيحيين ، كما أنه لا يعرف كم منهم عادوا بصفة غير قانونية إلى إسبانيا أو بأسماء مستعارة أو تحت حجج مختلفة . وبالعكس من ذلك فقد عرفنا بالضبط عن قراءة « كتاب الأخبار و الأنباء » للمؤرخ الشهير كابريرا دى كوردوبا في الصفحات ٥٢٢ الى ٥٣٠ بأن الكثير من المسلمين حاولوا العودة بعد إبعادهم إلى نفس القرى أو نفس الأماكن تماما التي طردوا منها سابقا و بأن الكونت سالازار تلقى تعليمات من جلالة الملك لمحاكمة من رجع منهم إلى أرضهم وليست أية محكمة أو سلطة أخرى غير الكونت نفسه ، حيث بحث و ناقش وعثر في مدينة المدور في منطقة قشتالة جنوبا من مدريد عثر على ٨٠٠ مسلم أو أكثر حيث حكم عليهم بالأعمال الشاقة في المناجم أو في التجديف على متن مراكب الأسطول الحربية لمدة معينة

أو بطردهم من جديد من المملكة ، كما حكم على السلطات المحلية التي كانت قد خبّأتهم بدفع أجور ترحيل هؤلاء ، وهدد برفع وزيادة العقوبات والغرامات على كل من يحاول ادخال المسلمين إلى إسبانيا من جديد أو مساعدتهم على البقاء هناك .

وهناك بعض القرى وعدد من المناطق التي اشتهرت بتمسكها بالإسلام لغاية أن الشعب الإسباني بدأ ينعتها بمناطق أو 'بمدن إسلاميّة' ومنها قرية ريكوتي في إقليم مورثيا و يشير الى إسلام سكانها الروائي الأسباني الشهير سيرفانتس في كتابه «دون كيشوت» في البند الذي فيه يدافع عن حق المسلمين في البقاء في الأراضي الإسبانيّة ، ويصف سيرفانتس في كتابه المشهور لقاء مصادفا بين المسلم أبي ريكوتي وجارّه وصديقه في القرية الخادم المسيحي لدون كيشوت سانتشو بانثا وصاحبه في مغامراته الغريبة ، ويقول سيرفانتس أن أبنا ريكوتي خرج من إسبانيا باحثا عن مكان في أوروبا يستطيع الاستقرار فيه بعد أن خبا ثرواته في مكان ما من قريته الإسبانيّة ثم وجد بيتا جديدا له في ألمانيا ومن بعد قرر العودة مخبئا تحت حلة الحجاج الذين كانوا يحجّون في ذلك الوقت إلى مقبرة القديس يعقوب في سانتياغو دي كومبوستيلا في الشمال الغربي الإسباني بقصد أخذ كتبه وابنته الجميلة معه عائدا إلى ألمانيا ، ويدل هذا البند من بنود كتاب «دون كيشوت» أن دل على شيء فعلى أن رجوع المسلمين إلى إسبانيا قد أصبح أمرا عاما مكشوبا للجميع .

ويوضح أبو ريكوتي بهذا التصريح لأخيه وصديقه سانتشو : ان الأغلبية الساحقة منا ترغب في العودة رغبة شديدة ، خصوصا الذين

يحيدون اللغة الإسبانية مثلي و الكثير منهم يتركون زوجاتهم و أولادهم ثم يرجعون إلى ديارهم بدون قيد أو شرط . ثم يضيف بالقول : « بالرغم من أن في ألمانيا يوجد حرية العقيدة و الضمير » ، و يقال أن هذه هي أول مرة يشير كاتب إسباني إلى عبارة « حرية العقيدة والضمير » في تاريخ الأدب الإسباني كآه .

ويلاحظ أيضا أن أبا ريكوتي يميز بين المسلمين ممن له عقيدة إسلامية ثابتة مثل صهره خوان تيوباو و من له شكوك مثل ريكوتي نفسه . ومن اعتنق الدين المسيحي باخلاص مثل لبله ريكوتي الجميلة التي لا تترك إسبانيا لمصاحبة أبيها إلا غصبا عنها وبسبب حبها لوالدها فقط وليس لأسباب دينية أو عقائدية .

وينشر سرفانتس أيضا إلى قصة غرامية جرت بين المسلمة الجميلة و شاب مسيحي و يقول أن مثل هذه القصص أصبحت كثيرة في السنوات الأخيرة وقد أدت إلى تخالط و تمازج في الدماء بين المسيحيين و المسلمين لغاية أن لا أحد كان يستطيع أن يعرف أيا كان أصله بعد مرور جيل أو جيلين على ذلك .

وقد بث بين المسيحيين خبر الثروات والكنوز التي قيل - بدون أي إثبات أو سبب لذلك - أن المسلمين كانوا قد دفنوها في إسبانيا قبل مغادرتهم البلاد ، ويمكن أن نسمي هذا الخبر الصفحة الأولى من الأسطورة الإسلامية في إسبانيا التي أدت إلى كتابة الكثير من الروايات والقصص في موضوع البحث عن تلك الكنوز المتوهمه ونريد من بينها أن نشير هنا إلى مجموعة «الروايات اللذيذة» من تأليف الأديب الإسباني ألونسو دل كاستيللو سولورزانو. وفي السادسة منها

التي تحمل عنوان «لا خسارة في الاخلاص» يقول أحد المسلمين من مدينة بلنسية لواحد سجين مسيحي في الجزائر بأن عمته أخفى ١٦،٠٠٠ ريال نقدا لمساعدة أي تمرد قد يقوم في بلنسية ضد الملك وحكومته . وانتشرت أسطورة الكنوز الاسلامية المخبأة في أنحاء اسبانيا و ملأت العديد من الصفحات في الكتب الأدبية والتاريخية وفي خيال الناس البسطاء الذين ضيعوا الكثير من الوقت في البحث عن تلك الثروات التي غالبا ما كانت إلا أوهاما و خيالات بدون أي أساس من الصحة لها .

وبالإضافة إلى قرية ريكوتي في مورثيا حيث دشّن أخيرا نصب تذكاري على شرف مسلميها المبعدين وحيث مازال التقاليد والعادات والأغاني عربيّة مستعملة عند عامة الشعب حتى يومنا هذا ، نشير هنا إلى قرية هورناتشوس في منطقة إستريمادورا وقرية موريرة في منطقة كاستيون شمال فالنسيا التي اكتشف فيها أخيرا نص من القرآن الكريم مخفيا تحت بلاط أحد البيوت ، وقرى منطقة طرطوش في قاطالونيا و بنوع خاص سيورانا التي يقال أن مسلميها لا يزالون حتى اليوم يمارسون طقوسهم الإسلامية سرىا وأماكن أخرى كثيرة من المدن الموريسكية أو الإسلامية التي يمتزج فيها التاريخ بالأسطورة والحقيقة بالرواية والواقع بالوهم والخيال .

ولكن هناك صفحة أخرى من تاريخ الأسطورة الاسلامية في أسبانيا هي أكثر جدية و أكبر اهتمام من أساطير الكنوز و الثروات المخفية وهي صفحة الخوف الذي كان يملأ النفوس الإسبانية من قيام تمرد إسلامي جديد في البلاد من قبل الموريسكيين أو أحفادهم ، فأى اضطراب إجتماعي وأي احتجاج على ظروف المعيشة أو الاقتصاد أو السياسة الخارجية أو الحرب . أي اضطراب كان ينساب الى المسلمين

وحلفائهم الأتراك مباشرة ، فقد قام أعضاء الجمعيات المهنية في غرناطة عام ١٦٥٠م الموافق ١٠٥٩هـ بحركة احتجاجية ضد حاكم إقليمهم بسبب غلاء المعيشة وخصوصا المواد الأولية منها مثل الخبز والملح بسبب استمرار الحروب بين أسبانيا وفرنسا مدة ٤٥ سنة متتالية ، فعين المتظاهرون قائدا لهم هو أحد رجال الأعمال وتاجر محترم من أبناء غرناطة كان يتفاخر بأصله العربي والإسلامي وكفى ذلك حتى تدخل الملك نفسه في الموضوع شخصيا وأمر بالقضاء القبض على التاجر وزملائه الذين مكثوا بسنوات طويلة في السجون الملكية أو على متن مراكب الأسطول الحربي ولم يكن ذلك التاجر مسلما ولم يكن لظهوره أي سبب ديني ولكن خيال الشعب وخوف المسؤولين كان ما يزال كبيرا ، خصوصا في الوقت الذي فيه اشتدت الإشباتات بين الجيوش المسيحية والإسلامية العثمانية في حوض البحر المتوسط وقد قمعت الدولة الإسبانية بيد حديدية أية محاولة انقلابية اشتبهت بسبب أو بغير سبب ، بالإسلام أو بالميل إليه .

وهناك دعاوى قضائية عديدة أمام محاكم التفتيش الدينية في أثناء القرنين السابع والثامن عشر للميلاد بتهمة الإسلام فلم يستطيع أحد أحد أن يحاربها بما فيهم كبار رجال الفكر والأدب والعلم والسياسة في إسبانيا فاتهمت محكمة التفتيش القديس خوان دي لاكروث والقديسة تيريزا دي نخوس بممارسة طقوس تصوفية مختلفة . وتعترف اليوم . الأستاذة لوثي لوبيز بارالت من جامعة بويرتوريكو بأنه في أعمال سان خوان دي لاكروث يوجد عناصر إسلامية واضحة وأقل منه بكثير إلا فيما يتعلق بالتصوف في كتب ورسائل القديسة تيريزا ، ويرجى مراجعة كتاب «سان.خوان دي لاكروث والإسلام»

للاستاذة المذكورة في هذا المضمار . ومع ذلك لم يكن سان خوان ولا سانتا تيريزا مسلمين بل تصورت المحكمة الدينية لإسلامهما بسبب الخوف الشديد المتوفر لدى السلطات الكاثوليكية بعودة الإسلام الى الأراضي الأسبانية واضطهدتهما اضطهادا شديدا كما اضطهدت آخرين من المسلمين وغير المسلمين .

وفي القرن الثامن عشر الميلادي عام ١٧٢١ م الموافق ١١٤٠ هـ أصدرت محكمة التفتيش في غرناطة — وكانت هذه المحكمة قد اشتهرت بشدتها وقسوتها ضد المسلمين — أصدرت حكما في رهبانيّة « لامرسيه » على ستة وأربعين مسلما من رجال ونساء بسبب نشر وتوزيع كتاب تحت عنوان « حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في شرف غرناطة المخروسة وتاريخ الإضطهادات الأخيرة ضد مؤمني هذه المدينة » طبعه السيد يوسف دى لاويرتا الذي على ما يبدو كان من أصل عربي وإسلامي . ونجد بين المحكومين تجارا وعمال مصانع الحرير وموظفي الدولة وصباغين ومحامين وكتاب العدل الأمر الذي يدل على أنهم كانوا أشخاصا من الطبقة المتوسطة في غرناطة في بداية القرن الثامن عشر حيث كانوا ما يزالون متمسكين بإسلامهم و يخفون تحت أسماء مسيحية أو كنيات مشابهة لكنيات أعرق العائلات القشتالية القديمة التي اشتهرت في مكافحة الدولة الإسلامية في إسبانيا في أثناء القرون السابقة .

فقد حكم بإعدام الأستاذ لورينزو فيليب دى مندوتا ، موظف في وكالة وزارة المالية وقائد سري للمسلمين ، أما البقية الباقية منهم فقد تلقوا أحكاما بالسجن أو بالتجديف في الأسطول امدد مختلفه أو أن يرتدوا عن دينهم علنًا عقب إصدار الأحكام عليهم . ويستدعي

لإنتباه القارئ النسبة الكبيرة من النساء اللواتي حكم عليهن ، فالرجال كانوا (١١) إحدى عشر رجلا و النساء (٣٥) خمس و ثلاثون امرأة وسبق أن أشرنا في محاضرات أخرى إلى أهمية المرأة في الحفاظ على التقاليد الإسلامية في إسبانيا وفي تعليمها إلى أولادها وبناتها .

ويقول المسافر الأنكليزي هنري سوينبورن في كتابه « رحلة عبر إسبانيا في عامي ١٧٧٥ و ١٧٧٦ ، ١٢٧ » أن في أسبانيا ما يزال جزء كبير من سكانها ينتمون إلى ذلك الشعب العربي المبعد المسكين « ويضيف مسافر أنكليزي آخر لإسمه جوزف تونزفيلد في كتابه «رحلات في الممالك الإسبانية في عامي ١٧٨٦ و ١٧٨٧ » بالقول ان رئيس محكمة التفتيش الأسقف غردوتي أخبرني بأنه إنهم لأكثر من ٣٦٠ عائلة غرناطية بممارسة الطقوس الإسلامية ، وأنني أعتقد بأن التهمة كانت صحيحة إذ بالرغم من كل عيوبها فمحاكم التفتيش دقيقة وواقعية جداً في بحثها عن الحقائق الأساسية كما أعتقد أن المسلمين كثر حتى اليوم في الحقول الإسبانية وخصوصا في الجبال حيث أصبحوا رعاة غنم ، و يمكن القول أن بعض رجال الأكليروس يظهرون عقائدهم الكاثوليكية بالمبالغة حتى يخشون إسلامهم ، وتضطهد محاكم التفتيش هؤلاء بشدة و بجديّة حسب ما يأتي ذكر ذلك في الصفحة رقم ٨٤/٨٢ .

فهناك أحكام أخرى كثيرة أصدرت عن المحاكم المختلفة في القرن الثامن عشر ضد المسلمين أو ضد المشتبهين بالإسلام من غير المسلمين، لا نستطيع أن نشير إليها جميعا ويمكن دراستها في كتاب « تاريخ التفتيش في أسبانيا » للمتخصص الدائمركي الشهير الأستاذ غسنتاف هينيجسن اذا شيء ذلك . والمهم أن القضايا والدعاوى كانت عديدة

و البعض منها غريبة للغاية ، ففي طليطلة أيام الرسّام المشهور الغريكو
 لإتهم أحد جيرانه شخصا آخر قريبا له بالإسلام إذ رآه عبر نافذته
 يتوضّأ في حديقته واستدعى الغريكو نفسه للمحكمة حتى يدلي بشهادته
 أمامها واتّضح بأن الجار المسكين لم يكن يتوضّأ إطلاقا بل كان يغسل
 قدميه لمعالجة مرض الشلل في الجزء الذي أصيب به وذلك بأمر من
 طبيبه ، و مثل هذا المثال يوجد أمثلة أخرى كثيرة تدل على المبالغة
 في البحث عن المسلمين المختبئين .

و في عام ١٧٤٩م / ١١٦٠هـ عثرت سلطات مدينة قرطاجنة في
 إقليم مورثيا على مسجد في إحدى شقق الحي القديم واعتقلت المؤمنين
 فيه . وعند بداية القرن التاسع عشر الميلادي كانت ما تزال بعض
 العائلات الإسلامية في قرية أخبخار العربية في غرناطة كما يشير إلى
 ذلك الأب ميثيانو في كتابه «القاموس» الذي ألفه في موضوع غرناطة
 وضواحيها ، ويثبت ذلك المسافر الأنكليزي فورد في كتابه « الدليل
 للمسافر إلى أسبانيا » في الصفحة رقم ١٦٠ .

وقبل أن ألغيت محكمة التفتيش بسنة ، أي في عام ١٨٢٠م /
 ١٢٣٥هـ تلقى القاضي الديني في طليطلة دعوى تقدّم بها أحد رجال
 الدين في مدينة طليطلة ضد سيدة اعترفت أمامه بأنها إسلامية ، غير
 أن القضية لم تؤد إلى أية نتيجة ملموسة .

ونلاحظ مما سبق قوله أن الأسطورة الإسلامية في أسبانيا وفي
 أمريكا الإسبانية حيث أجريت قضايا مختلفة ضد المسلمين ، نلاحظ
 أن تلك الأسطورة كانت غالبا سلبية إذا استثنينا بعض المفكرين
 والأدباء والفنانين والنبلاء والسياسيين الذين أبدوا تفهمهم وصادقهم

نحو المسلمين ، ولكن صورة الإسلام ، وخصوصا الإسلام العثماني التركي العدو لأسبانيا في البحر المتوسط كانت وما زالت سخيصة عند عامة الشعب .

وإذا أردنا أن نجد للإسلام ولؤمنيه وجها إيجابيا محبوبا عند الإسبان في أثناء القرنين السابع والثامن عشر للميلاد يجب أن نلجأ الى ميدان الفن المعماري والفنون البدوية والشعبية والموسيقا والإحتفالات الشعبية المختلفة . فبالنسبة الى الهندسة المعمارية العربية لقد ظلت موجودة في أسبانيا في هذه الفترة من بدايتها الى نهايتها بدون إنقطاع ملموس ، والى جانب مدارس هندسية أخرى مثل مدرسة الباروك أو مدرسة الكلاسيكية الجديدة التي اشتهر بها القرن الثامن عشر والمستخدم عادة لبناء القصور الملكية وبيوت الأغنياء والبنلاء . أما الفن المعماري العربي فما فتى مستعملا في أسبانيا وفي أمريكا معا ، وكثيرا ما يستغرب المسافر العربي في أسبانيا أو في جنوب أمريكا عند رؤيته القصور والنوافير والأقواس والقاعات العربية المنتشرة في أنحاء العالم الإسباني كما لو كان في حارة قديمة من حارات دمشق أو فاس . فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية بالضبط هي التي حافظت أكثر من غيرها على هذا الطراز المعماري الغريب واستمرت في بناء أبراج كنائسها كما لو كانت مأذن ، كذلك نوافير حدائقها مقلدة بها البيوت الدمشقية القديمة هذا . بالإضافة الى الفن المعماري الشعبي الذي استمر كما كان في زمن المسلمين وما برح مثله حتى أيامنا الحالية في أقاليم الجنوب وخصوصا ألبريّا .

و من العناصر المعمارية العربية التي يشير إليها الأدب الإسباني وخصوصا الشعر الشعبي ، تأتي النوافذ والمشيّيات التي تنظر من

ورائها الى الشارع السيدات الجميلات وصديقات وصبايا الأبطال الروائيين المختلفين . ففي «مجموعة القصائد الشعبية الإسبانية التي ألفها المؤرخ دوران ، و في صفحتها رقم ١/٢٠ يقول الشريف الغزولي «مرت بشوارع المدينة وشعرت بعيون سيداتها الجميلات تنظرون إلي من وراء مشربياتها ، ويقول زيد في الصفحة ١/١٠ لحبيبته «لست متأكدا منك يا حبيبتي فأشعر بأن هناك رجال آخرون توقفوا عند مشربيتك في غيابي و كلموك طويلا » . وقد نستطيع أن نضيف الى ذلك أيضا وجود أشجار الليمون والبرتقال والياسمين والنخل الرفيع في الكثير من البيوت الشعبية الأندلسية وفي مدن آخر المستعمرات الإسبانية في أمريكا مثل هاغانا أو سان خوان في بورتوريكو .

ولنتقل الآن الى الفنون اليدوية والصناعات الشعبية العربية في أسبانيا . فقد احتفظت أسبانيا بعد خروج المسلمين منها بالكثير من الفنون اليدوية العربية مثل أعمال الخشب والنحاس والفضة والحديد والملابس ، وقد أصدرت السلطات المزيد من القوانين والمراسيم بقصد تنظيم تلك المهن القديمة والعاملين فيها من تجارين ونحاسين وخياطين وما لاليهم داخل إطار المجتمع الاسباني الحديث ، منها مراسيم إشبيليا لعام ١٥٥٧م الموافق ١١٣٠هـ ، ولعام ١٥٥٢م ذلك قبل إبعاد المسلمين بخمسين سنة تقريبا . أما بعد طردهم فقد نشر في إشبيليا ذاتها « كتاب التجارين والمهندسين » بقلم دييغو لوبيز دي أريثار الذي فيه يشرح المؤلف فن التجارة و العمارة العربيين بدقة وباهتمام بالغين ، وقد اكتشفه الأستاذ المستعرب غوميث مورينو في مكتبة قديمة من مكتبات غرناطة ، وأعيد نشر الكتاب عام ١٧٢٧م الموافق ١١٣٩هـ الأمر الذي يدل على الأهمية التي كان يلقبها الإسبان

على هذا الفن العربي القديم بعد مرور أكثر من مائة سنة على خروج المسلمين من شبه الجزيرة الإيبيرية . كما يدل أيضا على أن تلك الفنون كانت وما تزال حية ، إما على أيدي أحفاد المسلمين أو على أيدي المسيحيين الذين تعلموها منهم . ثم أعيد نشر الكتاب مرة أخرى عام ١٨٦٧م الموافق ١٢٨٣هـ في مدينة غرناطة بفضل جهود الناشر إدواردو ماريّا تيغي الذي يقول أن الفن المدجن كان ما يزال حيا في سرقسطة وفي غرناطة ، وذلك على نفس الطريق ونفس النماذج المستخدمة في شمال المغرب من قبل الفنانين اليدويين في مدن تطوان وشفشاون ، واليوم يستطيع السائح بعد أن يشتري في غرناطة صنابير خشبية من طراز عربي وفي قرطبة فضيات دمشقية وفي طليطلة أعمال من الذهب والنحاس المطرز وفي مورثيا بسطا وبطانيات القراز وفي كوينكا سجاجيد وبسطا وفي فالنسيا قيشاني بأنواعه المختلفة، إلى آخره .

لقد اشتهر من بين هذه الصناعات التقليدية كلها القيشاني في فالنسيا بالإضافة إلى الحفاظ على المعامل اليدوية القديمة ، وقد تحولت إلى صناعة حديثة متطورة تصدر انتاجها الى جميع أنحاء العالم لاسيما سوريا حيث وجدت في أكثر من مكان بلاطا وأعمالا أخرى مستوردة من إسبانيا . ومن بين القرى والمناطق التاريخية في ميدان إنتاج القيشاني في إسبانيا نشير الى قرية « مويل الأراغونية » « وفخار لوزاء الغرناطية المسجلة في جميع الكتب المتخصصة في هذا الفرع من الفنون مثل :

(ARAGONESE LUSTREWARE I GIRON MUGE)

من تأليف أليز ويلزون ، أو :

(LA FAIENCE DE RAJALAUZA

من تأليف المستشرق عوميت مورينو .

أما الملابس والحريز فقبل الإتيان على ذكر هذه الصناعات الشعبية وعلى إنحدارها يجب أن يرجع إلى إبعاد المسلمين من إسبانيا ، ولكن لا يبدو هذا صحيحا بعد الدراسات الكثيرة والدقيقة التي أجريت في هذا الموضوع ، ولا يبدو هذا السبب الحقيقي بالضبط ، حيث أن أسبابا إقتصادية أخرى معقدة ومتعلقة بحالة الحروب المستمرة التي أحاطت بإسبانيا طوال القرنين السادس والسابع عشر للميلاد ، ذلك ويذكر هنا أن المسلمين الإسبان ما كانوا يحترمون كثيرا إستخدام الملابس الحريزية إذ كانوا يفتكرون بأنها كانت دليلا على الضعف الذي استولى على المجتمع الإسلامي و الذي تسبب في سقوطه أمام الجيوش المسيحية . ولكن مع إنحدارها فما تزال صناعة الحريز العربية موجودة ومحافظ عليها من السلطات في بعض الأقاليم مثل موريتا حيث يسمح فيها المناخ الدافئ بحياة دودة الحريز وانتشارها .

لقد انتقلت الى اللغة الإسبانية الكثير من الكلمات العربية المتعلقة بالخياطة و الملابس و ما يزال اسم الخياط مستخدما عاليا في إسبانيا ككنية أو نسبة ، و من بين تلك الكلمات العربية نجد في قاموس «كوفاروفياس» الملفّة بمعنى العباءة أو المعطف ، والميزر بمعنى العمامة الحريزية الخفيفة للنساء والبنات . وسوف نظهر بعض هذه الأعمال اليدوية العربية في «السلائدات» التي سوف نعرضها عليكم بعد انتهاء المحاضرة .

أما الزراعة العربية ، وخصوصا زراعة الحمضيات والبرتقال والليمون في منطقة فالنسيا ، فقد تركت أثرا عميقا قويا ما يزال قائما حتى أيامنا الحالية . فقد أصدرت الحكومة في هذا الميدان أيضا

الكثير من المراسيم والتنظيمات ابتداء من سنة ١٥٥٢ م الموافق ٩٥٨ هـ متابعة بذلك لنص التنظيمات القديمة التي أصدرها ملوك غرناطة المسلمون ، وكانت تحترم جميع التقاليد الإسلامية في ميدان الري والزراعة لغاية أن المحاكم الإسلامية الشعبية التي كانت تحكم في إشكالات المياه والري كل يوم جمعة أمام المساجد وكانت متكونة من بعض الشيوخ والأعيان المحليين ما زالت تقوم بأعمال وتشتغل أمام الكنائس كل يوم أحد بدلا من كل يوم جمعة أمام المساجد ، وعلى ذلك تجتمع اليوم أمام كاتدرائية فالنسيا محكمة المياه الشهيرة أيام الآحاد وتعترف السلطة القضائية الإسبانية بأحكامها وتسجلها وتنفذها بكل الوسائل القانونية المتوفرة لديها ، ويمكن للسياح والزائرين أن يحضروا جلساتها الغربية التي ليست إلا بقية تاريخية من الوجود العربي في أسبانيا .

ويجب أن لا ننسى هنا الأشغال الجلدية المشهورة في قرطبة وضواحيها ، كما أشار إليها الأستاذ فيرناندس توريس في خطاب التحاقه بالمجتمع الملكي للفنون الجميلة (صفحات ٥٧/٧) و صناعات يدوية أخرى كثيرة .

وانعود الآن الى الأسطورة الإسلامية في حد ذاتها ، فكما رأينا سابقا ، كانت هذه الأسطورة سلبية وسخيفة للغاية في القرنين السابع والثامن عشر للميلاد ، و ذلك راجع للخوف الذي كان الإسبان يكتنونه نحو العدو العثماني أي الدولة العثمانية والإشاعات البخارية بالقول أن المورييسكوس كانوا يلتجئون الى مساعدة الأتراك العسكرية للقيام بالمقاومة ضد الدولة الإسبانية . و لكن بعد أن قرر الملك كارلوس الثالث عام ١٧٨٤ م / ١١٩٧ هـ إلغاء حالة الحرب مع السلطان العثماني

و بعد أن بعث بسفارات مختلفة إلى رؤساء الدول الإسلامية مثل المغرب وتركيا نفسها فقد تغير الوضع تغيرا ملموسا وأصبحت الأسطورة إيجابية بدلا من سلبية و مقبولة بدلا من سلبية عند الأكثرية الساحقة من الإسبان .

فقد أرسل الملك كارلوس بالفعل سفيرا له الى مراکش في المغرب هو أحد أمراء البحر الإسبان المشهورين وكان اسمه غورخي خوان حيث توجه بسفارته الى العاصمة المغربية وقدم للملك بعد ذلك تقريرا كاملا عن رحلته يعتبر أول كتاب سفريات في المغرب لمسافر غربي إليه . ومن ثم بعث السلطان المغربي سفيرا آخر إلى مدريد هو الأمير محمد الذي حرر أيضا تقريره للسلطات ، ويحتوي هذا التقرير على تفاصيل غريبة جذابة تدل على مكوث الشعور الاسلامي في أسبانيا في القرن الثامن عشر الميلادي . و يقول الأمير أنه عندما مر الموكب بالمدن الأندلسية متوجها الى مدريد أستقبل بترحيب من المواطنين الإسبان الذين كانوا يرفعون أصابعهم دليلا على شهادة التوحيد أو على الأقل هكذا فسر السفير المغربي الطريقة التي استقبل بها موكب السفراء المغاربة المتوجه إلى العاصمة الإسبانية مارا بأشبيلية وغرناطة وقرطبة ، فلا نعرف ما إذا كان الشعب يشير برفع أصابعهم الى التوحيد أو الى شيء آخر ولكن المهم كان الفرخ والصدقة الكبيرة التي احتفل بها الإسبان بانتهاء الحروب مع الإسلام وعودة المسلمين الى شبه الجزيرة .

ففي نفس القرن الثامن عشر ولأول مرة بعد أن انتقد سيرانانتس مؤلف «الدون كيشوت» في كتابه المرسوم القاضي بإبعاد المسلمين

عن إسبانيا قام أديب إسباني آخر بانتقاد شديد لنفس المرسوم ، وكانت
 حكمة التفتيش في ذلك الوقت قد بدأت في التدهور و في الكف عن
 أعمالها بشكل جزئي أو كلي في بعض الأحيان . و قد قال الأديب
 الأستاذ خوفيايوس في رسالة وضعها في موضوع «رعاة البقر» الذين
 كانوا في أغليبيتهم من أصل عربي إسلامي : «إن طرد المسلمين من
 إسبانيا كان عملية سخيفة ومجنونة من وجهة النظر السياسية » ، وقد
 انضم إلى هذا الرأي معظم أعضاء وكتاب ومفكري الحزب الليبرالي
 مثل موديستو لافوينتي وفلورنسيو خافيير وحتى المتحفظين
 أنفسهم مثل رئيس الوزراء كانوفاس الذي اقتصر على القول بأن
 إبعاد المسلمين « كان لابد منه و لكنه أصبح مؤلما للغاية » . فهكذا
 صارت المناقشة مفتوحة و اشترك فيها أيضا الأديب السياسي كامبومانس
 في كتابه « في شؤون سياسية إقتصادية » مدافعا عن المسلمين. وقد
 استمر الأمر على هذا الترتيب مدة طويلة بين الليبراليين و المتحفظين
 حول المشكلة الموريسكية وما إذا كان طردهم من إسبانيا مناسبا أو
 غير مناسب ، كما ظل الجدل قائما حتى عام ١٩٢٠م أي حتى
 بداية القرن العشرين الميلادي .

فهناك حجة إلتجأ إليها عدد واسع من المسلمين العبيد حتى
 لا يطردها من إسبانيا وكانت تلك الحجة أن لا تنتهي مدة عبوديتهم
 أبدا حيث يستمر العبد بدفع سعر حريته لصاحبه وأن يبقى دائما مدينا
 له بكمية من النقود وهكذا يبقى عبدا ولا يصبح رجلا حرا وبالتالي
 لا يمكن تطبيق مرسوم الإبعاد عليه إذ ما يزال في ملك صاحبه . فاندمج
 هؤلاء مع مرور الزمن والقرون بالشعب الأندلسي ، خصوصا في
 مدينة لوسنة وضواحيها حيث كانوا يمارسون الزراعة و رعاية
 الأغنام حسبما يخبرنا السيد فرانيسكو مالدونادو في تقرير له لمجلس

الدولة عام ١٦٢٦م الموافق ١٠٣٦هـ ويشير إلى هذا النوع من المسلمين المعروفين بأسم (MOROS CORTADOS) السيد الكاتب الفرنسي دوكلوس في كتاب (CONFESSIONS D' UN ROUE DE LA REGENCE) أي في بداية القرن الثامن عشر .

و تحسنت العلاقات بين إسبانيا و الدولة العثمانية ، و قد توجه إلى إسبانيا الأب الماروني غزيري المتخصص في شؤون المخطوطات و الكتب ثم أوكله الملك كارلوس بتنظيم و فهرسة مكتبة الإسكوريال العربية الشهيرة و التي تحتوي على أربعة آلاف مخطوطة عربية من زمن الأندلس و من وقت الحروب بين إسبانيا و الدول الإسلامية و نعتبر هذا الأب القسيس بمثابة مؤسس المدرسة المستعربة أو المستشرقة في إسبانيا و شخصية أساسية في انتشار الاهتمام بالعالم العربي الإسلامي في بلادنا ، و قد أنقذ بفضل عمله من النسيان العديد من الكتب و المخطوطات الفريدة التي درست و نشرت جزئيا فيما بعد . ولا يزال المستشرقون العالميون حتى اليوم و العرب و المسلمون أنفسهم يزورون مكتبة الإسكوريال الشهيرة للدراسة فيها و لتحرير أعمالهم و رسائلهم و كتبهم مستندين بذلك إلى المخطوطات المتوفرة و غير المنشورة بعد ، الموجودة في هذا الدير المشهور الواقع في إقليم مدريد ذاته .

لقد تسبب ذلك في تأسيس مدارس عربية مختلفة في أسبانيا ابتداء من الربع الرابع من القرن الثامن عشر من بينها مدرسة الأستاذ كوديرا ثم مدرسة الأستاذ ريبارا ثم مدرسة المؤرخ باسكوال غايانجوس الذي يعتبر أول من وضع « تاريخ إسبانيا الإسلامية » باللغة الإسبانية في سنة ١٨٥٠م الموافق ١٢٦٥هـ و الذي كان جامعا للمخطوطات التي خلفها كآها بعد موته للأكاديمية الملكية للتاريخ تحت تسمية « مجموعة غايا

نجوس» ، و مدرسة الأستاذ الأب ميغيا آسين بالافيوس المتخصص في شؤون الدين و الفلسفة و الفقه ، و مدرسة ابن عمه نحامي أوليفير آسين اللغوية ، فقد ألف رسالة في أصل مدريد العربي المتأني من كلمة مجريط أي المدينة ذات المجاري الكثيرة ، و مدرسة الأستاذ غارثيا غوميث التي أعتبر نفسي منتبياً إليها ، ومدارس أخرى كثيرة عملت و اجتهدت في سبيل تغيير الصورة السابقة للمسلمين عند الإسبان كأمة معادية لهم . و يجب القول هنا أنهم نجحوا بشكل غريب وكامل كما سوف نرى فيما بعد

و بغض النظر عن العلم ، وخصوصا علم الإستشراق ، لقد تجدد الرأي العام الإسباني تجاه المسلمين تجدا كاملا أيضا بفضل الحركة الرومانتيكية الأوروبية و بنوع خاص بفضل الأدباء و الشعراء و مؤلفي المسرح الرومانتيكيين من إسبان و أجانب ، وكان أهمهم وأولهم من الإسبان اللوق دي ريفاس الذي حرر رواية رومانتيكية على منوال والترسكوت أو الكساندر دوماس بعنوان « المسلم اللقيط » بتاريخ ١٨٣٤م الموافق ١٢٤٩هـ ، فنجد الرواية منظمة شعرا و في مقدمتها كلمة افتتاحية من أحد كبار مفكري القرن التاسع عشر الأستاذ « القلعه جاليانو » والتي تعتبر المانيفيستو الرومانتيكي الأول الصادر في بلادنا . وتحتوي هذه الرواية على أسطورة أولاد قومث لارا إحدى العائلات القشتالية القديمة النبيلة وعلاقتها مع الخلافة القرطبية . لقد أضاف آنخيل سافيدرا دوق دي ريفاس إلى كتابه الأول وذلك عام ١٨٤١ م الموافق ١٢٥٦ هـ مجموعة من القصائد التاريخية « ROMANCES HISTORICOS » التي كان الكثير منها متعلق بالفترة الإسلامية من التاريخ الإسباني كما وضع مسرحية بعنوان « البنت الإسلامية من قرية الاخوار » . ثم اهتم من بعده بالموضوع الإسلامي على شكل الأساطير و القصص عدد لا بأس به من الأدباء

الإسبان لا نستطيع هنا أن نشير اليهم جميعا ، بل يجب أن نقتصر على ذكر أهمهم وأشهر أسمائهم مثل خوسي دى أسبرونسيدا الذي كتب قصيدة «البيلايو» المطولة في قصة الحب التي ربطت بين رودريغ آخر ملوك القوط و فلوريندا بنت حاكم سبتة التي تزوجت بعد ذلك من موسى بن نصير وانتقلت الى الشام وتوفيت فيها . وقد ألف أسبرونسيدا أيضا «كتاب الأغاني» عام ١٨٤٠م الموافق ١٢٥٥هـ ، وقد وجدنا أن الكثير منها تشيد وتتعلق بالجو و الثقافة العربيتين مثل «الى شريفه في أثناء سهرتها» وال «جلاد» وما إليها من أغاني وأقاصيص تاريخية أو نصف تاريخية .

ثم خوسيه توريللا من مواليد بلد الوليد الذي نظم قصيدة مطولة أيضا بعنوان «غرناطة» يشير فيها الى تاريخ محمد بن الأحمر الناصري أول ملوك غرناطة بدقة وباهتمام ، وفرنسيسكو مارتينيث دى لاروزا سياسي وكاتب وضع للمسرح عام ١٨٣٤م الموافق ١٢٤٩هـ قطعة شهيرة في قائد المسلمين الإسبان المتمردين ضد الملك فيليب الثاني في القرن السادس عشر «ابن أمية» كما وضع رواية طويلة بعنوان ايزابيل دى سوليس ملكة غرناطة وزوجة مولاي الحسن عام ١٨٤٦م . هذا وقد ألف مسرحيات أخرى مثل «مورلية عام ١٨١٨م في نفس السنة التي تمثلت مسرحية «الملك العادل» للدوق دى ريفاس و «البنات الإسلامية من قرية الأنوار» . وهناك مؤلفون مسرحيون ذوو أهمية أقل مثل السيدة ماريتا روزا غالفيث مؤلفة مسرحية «علي بك» في موضوع الرحالة الإسباني الذي اعتنق الإسلام في القرن ١٨م وحجّ الى مكة المكرمة في خدمة كارلوس الثالث ملك إسبانيا وأصبح بعد ذلك عميلا له في بعض الدول الإسلامية و بنوع خاص في المغرب

حيث حض ومهد الطريق لإعادة العلاقات الإسبانية المغربية الى طبيعتها وأسماء أخرى كثيرة ، لا يسمح الوقت ولا مجال في هذه الصفحات بالإشارة اليها .

و ربما يكون من المفيد أن نبرز هنا أهمية الكتب التاريخية إذ تدل، إن دلت على شيء، على المكانة البارزة التي كان يحتلها الإسلام في أذهان الأدباء و المؤرخين الإسبان في القرن الماضي و قد تستحق هذه الأهمية أن تستدعي لانتباه المتخصصين العرب و الدارسين و طلاب الجامعات لوضع رسائلهم و كتبهم في هذا الموضوع المهم و الذي أصبح اليوم مع الأسف شبه منسي عند الإسبان و العرب على السواء ، فقد مرت الحركة الرومانتيكية و خرجت عن الموضة وما زال الأدب الاسباني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يهتم بالأساطير أو بالتاريخ الإسلامي كما تدل عليه الدراما «إبعاد المسلمين» الذي وضعها الأديب المؤرخ بينيتو بيريز غاليموس من مواليد جزر الكناري في حادثة سنه ، و كتاب «غرناطة الحميلة» للمؤلف الغرناطي أنخيل غانيفيث عام ١٨٩٧م/١٣١٤هـ و غوستاف أدولف بيكر في «تاريخ معابد أسبانيا» عام ١٨٧١م/١٢٨٧هـ حيث يهتم بتاريخ مسجد قرطبة الجامع و ماثوليل تامايو الذي وضع مسرحية في عام ١٨٥٥م ١٢٧١هـ بعنوان «الحب المجنون» فيها بعض الشخصيات الموريسكية و الأب القسيس خوسيه ارولاس الذي صار شهيرا في حياته ، وبعد أن وضع استانسلاو بايو رواية عام ١٨٣١م/١٢٤٦هـ «فتح فالنسيا على يد السيد » ، وأصبح اليوم منسيا تقريبا بقصائده «جيدة وخالدة» و«السلطنة» و «الحريم» في عام ١٨٤٠م وختاما بارتولومي خوسيه

جللاردو الذي كتب رواية بعنوان «المسيحيون و المسلمون» ، وصلت الى يد القارئ عام ١٨٣٨م/١٢٥٣هـ .

ولكن يجب الاعتراف هنا بأن النصف الثاني من القرن التاسع عشر تركّز في التاريخ و في علم الاستعراب غالبا و ترك جنباً الأديب و المسرح ذا الجوّ العربي الاسلامي ، فقد ازدهرت في ذلك الوقت ، و فضلا للفلسفة الواقعية التي حلّت محل الرومانتيكية في المجتمع الإسباني ازدهرت المدارس المستشرقة المختلفة حيث درس فيها لا الإسبان فقط بل الكثير من المستشرقين الأجانب أيضا ، نشير من بينهم الى أسماء سيمونيث ولافوينتي القنطرة ومورينو نياتو وفرانيسيسكو فيرنالديث أي غونثالث الذي كتب كتابا مشهورا في «الحالة الاجتماعية للمدجنين المسلمين في قشتالة» وليوبولدو إغيلاثام وما اليها من أسماء شهيرة . أما في ميدان التاريخ فقد أشرنا سابقا الى كتاب «تاريخ إسبانيا الإسلامية» لبانسكوال غايا نجوس ، ونشير هنا إلى «يوميات شاهد الحروب الأفريقية» عام ١٨٥٩-١٨٦٠م ، و قد حرر هذا الكتاب في المعارك الإسبانية المغربية في القرن الماضي المؤلف الروائي بيدرو أنطونيو دي الاركون من مواليد غرناطة و الذي خدم في الجيوش الإسبانية في أثناء تلك الفترة التاريخية .

هذا وقد كرس الأجانب أيضا جهودهم الأدبية لتحرير العديد من الروايات والقصص والمسرحيات في موضوع إسبانيا الإسلامية ، من بينهم شافوبريالد بكتابه المشهور «آخر بني سراج» يصف فيه زيارة أحفاد تلك العائلة الإسلامية الغرناطية العريقة لمدينة غرناطة أيام السلطة الإسبانية عليهم ، و من بينهم أيضا واشنطن ارفينج الكاتب الأمريكي الذي ألف «قصص الحمراء» .

ففي اعتقادنا يستحق ارفينج فقرة مخصصة له إذ وضع كتابه ليس بطريقة اصطناعية محاولا بذلك اعادة بناء التاريخ كما فعل الكثير من زملائه الأدباء ولكن بطريقة واقعية الى درجة ما بالرغم من اتباعه الأسس الأدبية الرومانتيكية و العلمية و التاريخية الى حد لا بأس به . ويشير المؤلف في مقدمة كتابه الى أنه درس التاريخ في مكتبة الآباء اليسوعيين الواسعة في مدينة غرناطة نفسها و تعلّم منها كل ما كان يحتاج تعلمه لتحرير عمله بصفة مقبولة . و الحقيقة أن جميع معلوماته حول الفترة الاسلامية في أسبانيا دقيقة و علمية مثل تاريخ ملوك أهل ابن الأحمر أو أسطورة البحث عن الكنوز المتوارثة من الفترة الإسلامية أو الكفاحات الداخلية في بلاط ملوك غرناطة ، فيضيف واشنطن ارفينج الى القصص بعض الأساطير المتعلقة بالفترة المسيحية و بسكان قصر الحمراء من جنود و رهبان و شحاذين قبل أن أصبح متحفا و مقر إقامة للملك أسبانيا و حالة العصيان عليه و الإحتلال الفرنسي له أيام الحروب النابوليونية و تفاصيل أخرى كثيرة تكفي لكي لا نضم هذا الكتاب الى قائمة بقية الأعمال الرومانتيكية العادية بل لكي يتمتع بمكانة بارزة بينها . وحتى اليوم يمكن قراءته بلذة واعتماده كمرجع لأخبار لا نستطيع أن نستغني عنها إذا أردنا أن نفهم القيم المسيطرة على المجتمع الاسباني في فترة الرومانتيكية .

و يهمننا هذا الكتاب بنوع خاص إذ أنه يشير الى عودة المسلمين إلى أسبانيا بعد إلغاء محاكم التفتيش النهائي ، فكما نعرف ألغيت تلك المحاكم مرتين ، الأولى عام ١٨١٢م/١٢٢٦هـ بحسب ما قضى الدستور الليبرالي الاسباني الأول ، و الثاني عام ١٨٢٠م/١٢٣٥هـ بعد فترة قصيرة من رجوع الحكم المالكي المطلق الى ديارنا ، ويجدر

بالذكر هنا أن الدستور المذكور بالرغم من إلغائه المحاكم التفتيشية إلا أنه لم يسمح لغير الكاثوليكين بالعودة الى أسبانيا فكان هذا الترتيب مقبولا في أوروبا كلها حيث لم يستطع الكاثوليكيون أن يسكنوا أنكلترا أو السويد كما لم يستطع البروتستانت من أن يعيشوا في أسبانيا أو في إيطاليا ، وقد استمر الأمر هكذا مدة طويلة لغاية عام ١٨٦٩م /١٢٨٥هـ وهي السنة التي فيها صدر الدستور التقدمي الإسباني الأول القاضي بحرية الضمير و بالتسامح الديني في أسبانيا .

وإذا لم يكن بفضل واشنطن أرفينج و كتابه «قصص الحمراء» لفكرنا أن أول الجاليات الإسلامية تأسست في أسبانيا عام ١٨٦٩م بعد انتهاء حروبنا مع المغرب ولكن ليس الأمر هكذا فيبدو من المعلومات التي يفيد بها المؤلف الأمريكي أن المسلمين شرعوا في الرجوع الى أسبانيا بسنوات قليلة جدا بعد إلغاء المحاكم . ويشير أرفينج بالضبط في الصفحات رقم ٥٤/٥٧ من طباعة مجموعة أوسترال يشير الى أنه التقى في بهو الأسود الحميل بتاجر مغربي من مدينة تطوان و من أصل أندلسي كان له دُكان صغير في سوق غرناطة للعطور والأدوية وكان هذا المغربي يتكلم الاسبانية بطلاقة وترجم للضيف الأمريكي بعض الكتابات و الأشعار و القصائد المكتوبة على جدران قصر الحمراء كما شرح له عدة فقرات من التاريخ المشترك الإسباني العربي بصفة أكثر خيالية منها واقعية . فإذا اعتبرنا أن واشنطن أرفينج أكمل كتابه عام ١٨٢٩م/١٢٤٤هـ واعتبرنا أيضا أن معلوماته هذه كانت حقيقية و دقيقة مثلما كانت بقية معلوماته فيجب أن نتفق على أن العودة الى أسبانيا بدأت للمسلمين تسع سنوات فقط وعلى الأقل بعد إلغاء محاكم التفتيش النهائي ، فلا يمكن أن ننسى أن ذلك المغربي

الذي يصفه المؤلف كان يلبس جلابية و ملابس عربية و لم يحاول بأي حال من الأحوال الإختفاء عن البوليس أو الشرطة أو السلطة القانونية الغرناطية .

و قد تكون حالة المغربي استثنائية في أسبانيا أو قد لا تكون ، لكن المهم هو أن المسلمين الإسبان كانوا يحبون وطنهم القديم ويرغبون في الإستقرار فيه ، فحدث ذلك بصفة قانونية إبتداء من عام ١٨٦٩م بإصدار الدستور التقدمي المشار اليه آنفا ، فقد بدأت تزدهر في أسبانيا الجاليات الإسلامية المتكونة عادة من عسكر و جنود قدامى كانوا قد خدموا الملك في الجيوش الإسبانية في المغرب و لم يستطيعوا بالتالي أن يرجعوا إلى المغرب ، و من التجار و من العمال المهاجرين و من بعض الاسبان الذين تبعوا من الدين المسيحي و صاروا يعتنقون الاسلام فقد كان عدد أعضاء تلك الجاليات ضئيلا للغاية لم يتجاوز بعض ألوف نسمة في أسبانيا كلها ومكثوا هكذا مدة طويلة وتظاهروا أحيانا أمام الجمهور بطريقة سليمة ، فعندما زار مدينة أشبيليا الملك ألفونس الثالث عشر و زوجته فيكتوريا عام ١٩٠٦م الموافق ١٣٢٣هـ أخرجوا علما أسبانيا و وضعوه على شرفات منازلهم كما أخرجوا لافتة حيث كانوا قد كتبوا عليها «مرحبا بجلالة الملك و بجلالة الملكة من الجالية الاسلامية في أشبيليا» .

فقد أدخل الموضوع العربي الإسلامي إلى الأدب الإسباني مرة أخرى في أثناء هذا القرن بفضل أعمال بعض الشخصيات البارزة المحبة لتاريخينا المشترك من بينهم فيديريكو غارثيا لوركا الذي وضع كتاب « ديوان التماريث » في القصائد الغرامية وأزجال وموشحات

شتي مثل «العربيات الثلاث» وفيروناندو ثيالون مؤلف «جزر الوادي الكبير» ومائويل ماتشادو كاتب قصيدة «أشجار الدوفلى» الخالدة و «الموشحة الأندلسية» ، ورافائيل ألبرتي وأسماء أخرى كثيرة مثل فرانسييسكو فياسيسيسا الكاتب المسرحي الكبير الذي اشتهر بمسرحياته ذات الجو الأندلسي العربي الصافي الرقيق . وفي جيلي هذا نظمت أنا أيضا بعض القصائد و الموشحات لكتابي المنشور عام ١٩٦٩ «زجل كتاب الحب» و لكتاب «ديوان الأشباح» و «الموشحات» فيما بين عامي ١٩٧٠ و ١٩٧٥ ، كما وضعت بعض المقامات الغرامية على طريق ... أو الهمداني في كتاب لاحق بالكتب المذكورة سابقا .

و قد كان التأثير العربي واسعا في أثناء فترة الرومانتيكية في البلاد الأوروبية المجاورة للدول الإسلامية مثل أسبانيا و ايطاليا و فرنسا و حتى ألمانيا نفسها في بعض الأحيان . أما في القرن الحالي فلا نجد هذا التأثير الا في الأدب الإسباني أو في أدب عدد من دول أمريكا الإسبالية ، و نشير في هذا المضمار الى رواية «تاريخ موت معن عنه» للكاتب الكولومبي غابرييل غارثيا ماركيث حيث يصف المؤلف تاريخ أحد المهاجرين العرب المقيمين في أمريكا و الذي يجب أن يغتال . و لذا نقول أن الإهتمام الذي يبديه الأدب الإسباني المعاصر نحو الموضوع العربي الإسلامي فريد في نوعه لا يمكن مقارنته بما قد يحدث هنا أو هناك أو بما قد يؤلفه الكتاب في دول أو في أقاليم أخرى . و في نهاية هذه المحاضرة سوف نعود الى هذا الموضوع من جديد بالاشارة الى قصيدة «أشجار الدوفلى» المشهورة لمائويل ماتشادو .

أما عدد المسلمين الآن في أسبانيا فيقدر بمائتي ألف نسمة وهو

نصف عدد المسلمين الذين تركوا أسبانيا عام ١٦١١م / ١٠١٩هـ و معظمهم من المهاجرين العرب و بنوع خاص المغاربة و منهم ٦٠ ألفا من الإسبان الذين أسلموا في السنوات الأخيرة لأسباب مختلفة مثل التعب من الدين الكاثوليكي أو البحث عن أصولهم الأندلسية أو لأسباب مالية إذ يقال أن بعض الدول الإسلامية تساند العائلات التي تعتنق الإسلام من جديد عن طريق مساعدات مالية و منح وما إليها، ولا نعرف بالضبط ما هو الصحيح غير أن هناك حارات وأحياء كاملة من غرناطة و أشبيلية و قرطبة أصبحت إسلامية فجأة مثل حي البائسين الشهير الذي تكاثرت فيه المساجد بشكل غريب ، وبالرغم من أن عدد المسلمين في أسبانيا أقل بكثير من عدد المسلمين في فرنسا أو ألمانيا إلا أن المعنى الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي و الديني لوجودهم في شبه الجزيرة الإيبيرية أكبر و أهم بكثير خصوصا فيما يتعلق بالبحث عن الأصول ، إذ أن هؤلاء المسلمين الجدد يعتبرون أنفسهم أحفاد الأندلسيين الأمر الذي ليس موجودا إطلاقا في ألمانيا أو في فرنسا غصبا عن أهمية الجاليات الإسلامية فيها فهناك أناس يقولون أن الإسلام في أسبانيا يستطيع أن يتسبب في إثارة مشاكل دينية و اجتماعية أكبر و أهم مما هو الحال عليه في بقية الدول الأوروبية . ولكن الأغلبية الساحقة من الشعب الإسباني استقبل خبر عودة الإسلام الى ديارنا بانبساط و ترحاب ولا سيما بناء المركز الإسلامي الضخم الذي دشن مؤخرا في مدينة مدريد من قبل المملكة العربية السعودية وبقية دول الجامعة العربية ويعتبر أكبر مركز إسلامي و أكبر مسجد في أوروبا كلها ، يستطيع أن يصلي فيه أكثر من ٢٠,٥٠٠ شخصا معا ، و له مدرسة و مكتبة واسعة و تتوفر فيه جميع الخدمات الدينية

و الاجتماعية ، وهو مبنى كبير موجود في إحدى جادات العاصمة الحديثة .

فلنعود الآن الى مانويل ماثيادو الكاتب والشاعر الإسباني الذي وصف نفسه بهذه الكلمات في قصيدة «أشجار الدوفلي» التي بها نختم هذه المحاضرة بترجمة الأستاذ الدكتور محمود صبح والتي تعتبر صورة شخصية للعربي الإسباني وبنوع خاص الأندلسي على مر الزمان والقرون :

يقول مانويل ماثيادو في أشجار الدوفلي مايلي :

أنا مثل أولئك القوم الذين جاؤوا الى أرضي

أنا من الجنس العربي صديق الشمس التليد -

أولئك القوم الذين غنموا كل شيء وفقدوا كل شيء

وروحى من طيب ذاك العربي الأندلسي .

لقد ماتت إرادتي في ليلة مُقَمَّرَةٍ

حيث كان بديعا ألا أفكر وألا أحب

غايتي هي أن أتمدّد دون أية رغبة

ومن حين الى حين ، قبلة واسمُ امرأة .

ليس في روحي ، شقيقةُ الأصيل ، أطراف وضوح

والوردة الرمزية لهواي الوحيد

هي زهرة تولد في أراضي مجهولة

ليس لها رائحة ولا شكل ولا لون .

قبل . على ألا أمنحها ، مجد هو ما يدينون به لي

فليأت كل شيء اليّ كالنسيم
 ولتُحضرنني الأمواج ولتأخذني الأمواج
 فلا تجبرني على اختيار دربي .
 طموح ، ليس لديّ من طموح
 حبّ ، ما أحسست قط به
 ولا اشتعلتُ يوما بنار الإيمان ولا الإمتنان
 كان لي ميل فتي كسول ولقد فقدت هذا الميل
 لا الرزيلة تُفْتَنِّي ولا أهيّمُ بالفضيلة .
 في أصلي العريق ما من أحد شك مطلقا
 الأناقة والعراقة لا تكسبان بل تورثان ،
 غير أن شعار بيتنا ، رمز الشعار ،
 هي ديمّة غموض كَسَلَتِ شمساً مزهوّة .
 لا أطلب منكم شيئا فلست أحبكم ولا أبغضُكم ،
 دعوني ، بقدر ما أفل من أجلكم المعانوا من أجلي ،
 ولتكتفل الحياة بهمّ قتلي . . .
 فاست أنكتل بهمّ الحياة . . .
 لقد مانت اوانه في ليلة مُتَمِرّة
 حيث كان بديعا ألا أفكر وألا أحب . . .
 من حين الى حين ، قبله بلا أية رغبة
 قالقبله المعطاء هي التي ليس عليّ أن أردّها .
 وشكرا لكم لا نبتاهكم ولحضوركم هذه المحاضرة شكرا كثيرا

* * *

تكوين المثقفين السوريين - اللبنانيين في القرن التاسع عشر

ماريا إيزابيل لاثارو دوران
جامعة غرناطة

١ - مدخل

ظهرت الانتلجنسيا العربية ، في الشرق الأدنى ، على امتداد القرن التاسع عشر ، نتيجة مجموعة من العوامل الاقتصادية والسياسية والإجتماعية والثقافية التي أتاح لها الظهور .

وكان على المثقفين ، سواء في مصر أو في سورية الكبرى ، أن يقوموا بدور حاسم في تطور العالم العربي المعاصر إيديولوجياً . ومع ذلك ، وعلى الرغم من تجاور كلا القطرين وتواصلهما الثقافي ، فقد أحاطت بكل منهما سمات تختلف اختلافاً بيناً : فتجانس مصر الاثني والجغرافي والديني طور فيها نخبة ثقافية متجانسة كذلك في عنصرها الإسلامي ؛ أما سورية ، فكانت تعيش وضعاً مختلفاً ، يبدو التنوع فيه بجميع مظاهره هو السمة التي تميزه . وفي هذا التنوع ، كان وجود مختلف الطوائف الدينية : المسيحية (موارنة وكاثوليك وأرثوذكس) ، والإسلامية (سنة وشيعة ودروز) (١) واليهودية ، هو إحدى الظواهر الأساسية في تكوين نخبتها المثقفة وتطورها .

لقد ظهرت الانتلجنسيا السورية - اللبنانية ، في أواسط القرن التاسع عشر ، مع بروز الطبقة الإجتماعية البرجوازية ؛ وقد ضمت هذه البرجوازية في صفوفها قطاعاً من الارستقراطية الريفية - المسيحية والإسلامية - المنحدرة من جبل لبنان ، إضافة إلى قطاع من أهل المدن (كحلب ودمشق وطرابلس وبيروت وصيدا) ، وهم في غالبيتهم من المسيحيين المرتبطين بالتجارة والتعليم ، وبالمدارس التبشيرية الأجنبية

المنتشرة في المنطقة . ومن هنا اقتصر وجود الانتلجنسيا المحلية على المراكز العمرانية الرئيسية في شرق لبنان وفي المناطق الداخلية من سورية ، وكانت مدينة بيروت هي التي تجتذب ، بشكل مطرد ، وعلى امتداد القرن ، نواة المثقفين الأولى ، باعتبارها مركز البرجوازية السورية — اللبنانية الجديدة (٢) . وعلى الرغم من دخول العنصر الإسلامي في عداد هذه البرجوازية ، فإنها كانت مسيحية في غالبيتها ، ذلك أن عملية التحول الاجتماعية — الاقتصادية السورية ، على امتداد القرن التاسع عشر ، والانتقال من نظام إقطاعي إلى نظام آخر سابق للرأسمالية ، كانت أوروبا المستعمرة تدفع به في المنطقة ، شكل عوناً للسكان المسيحيين ، فكان معلومهم من ثمّ هم السابقين أيضاً إلى القيام بدور رئيسي في المشهد الثقافي السوري — اللبناني (٣) .

لكن كلا المظهرين — الاقتصادي والثقافي — المرتبطين ارتباطاً وثيقاً بدعم وتكوين الانتلجنسيا المسيحية في سورية ، يستندان إلى مقدمات ساهمت ، منذ القرن السادس عشر ، في الحالة التي استطاعت تلك الانتلجنسيا الوصول إليها خلال القرن التاسع عشر ، ثم خلال القرن الحالي فيما بعد ، حيث طرأت ظروف سياسية جديدة بدلتها بشكل مناقض جذرياً لما كانت عليه في القرن الماضي .

٢ — مقدمات :

التعليم الديني ، من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر :

في نظام سورية الطائفي ، وحتى أواسط القرن السادس عشر ، كانت الطبقة العليا ، أي الأرستقراطية « الإقطاعية » أو « القبلية » (٤) اللبنانية ، المسلمة والمسيحية ، هي وحدها القادرة على ولوج مضمار

الثقافة والعلم ، ضمن إطار طائفتهما . أما في بقية أنحاء المنطقة ، المعروفة باسم « السهول السورية » ، فكانت هذه الأرستقراطية « الوجهاء » ، تتمتع بشروط اقتصادية مختلفة عن تلك السائدة في جبل لبنان (٥) ، فهي أرستقراطية مسلمة فقط ، بل سنية على وجه التحديد ، أي من « الطائفة » الدينية الوحيدة التي تتمتع بحق حيازة الامتيازات الزراعية ، ذلك أن هذا المذهب الإسلامي كان المذهب الرسمي في ظل الامبراطورية العثمانية (٦) .

كانت المدارس الإسلامية حينئذ تُدرّس الشريعة والفقه ، وتلاوة القرآن والسنة النبوية (الحديث) (٧) . وكان التعليم في المدارس المسيحية يقوم على النواحي اللاهوتية والانسانيات والعلوم اللغوية ؛ وإذا كانت اللغة العربية هي التي تُدرّس وتستخدم في المدارس الإسلامية ، فقد كانت تضاف إليها اللاتينية والسيرانية والايطالية والفرنسية في المدارس المسيحية .

وكان أصحاب المراتب الدينية في كل طائفة ، سواء المسيحية أو الإسلامية أو اليهودية ، هم القادرين على الوصول إلى المحافل الرسمية ، وكانت الدولة لا تعترف ، بينهم ، بالأهلية القانونية — الادارية إلا لعضو واحد منهم ، هو الشيخ المسلم ، والبطريرك المسيحي ، والحاخام اليهودي ؛ فكان هؤلاء وحدهم هم المخولون بالتعامل مباشرة من ادارة الباب العثماني . أما بقية السكان ، من هذه الطائفة أو تلك ، فكانوا يعيشون على هامش الوسط الحكومي ، غارقين في الفئة التي ينتمون إليها ضمن مرتبتهم الاجتماعية . وحتى في هذه الحالة ، كان التوازن في تولي المناصب والترقية بين هؤلاء وأولئك مختلفاً لمصلحة المسيحيين ؛ ذلك أن مجموعة من الأحداث التاريخية قد ساعدت على

تكوين بنية تحتية مواتية ، جعلت السكان المسيحيين يجدون أنفسهم مستفيدين باطراد ، كما جعلت مثقفهم يسيطرون على الجو الثقافي للنهضة الأدبية السورية اللبنانية في أواسط القرن التاسع عشر .

والأحداث التاريخية المعنية هي التالية :

أ- توقيع الامتيازات بين ملك فرنسا ، فرانسوا الأول ، والسلطان العثماني سليمان الثاني ، عام ١٥٣٥ . وكانت تلك الاتفاقية هي القاعدة التي استندت إليها فيما بعد العلاقات الدبلوماسية الفرنسية - العثمانية ؛ إذ لم يؤد توقيعها إلى تثبيت العلاقات التجارية المستقبلية بين القوتين وحسب ، بل منحت فرنسا في الوقت ذاته أيضاً مسؤولية تنصيب نفسها ، « حامية » للكاثوليك في الامبراطورية ، ولمدارسهم كذلك ، مهما كانت « جنسية » مديريها (٨) .

وتلا الامتياز الفرنسي بحماية مسيحيي سورية امتياز لروسية القيصرية ، في القرن الثامن عشر ، يخولها الدفاع عن طائفة الأرثوذكس في المنطقة ؛ وهي السياسة التي حدثها بريطانيا العظمى فيما بعد - في أواسط القرن التاسع عشر - ببسط وصايتها على القطاع الدرزي من جبل لبنان (٩) .

ب - افتتاح المدرسة المارونية في روما عام ١٥٨٤ على يد البابا غريغوريوس الثالث عشر (١٠) ، وكان الغرض من إنشائها هو تكوين المراتب الكنسية المارونية . لقد كانت مهمة هذه المدرسة التي أدارها الآباء اليسوعيون ، ذات أثر حيوي في تشجيع أولئك الأطفال الموارنة الذين يتفوقون في دراستهم الابتدائية في قراهم ، في جبل لبنان ، بإرسالهم إلى روما ؛ ليتلقوا تربية دينية وإنسانية ولغوية واسعة ، موجهة

لإدخالهم في أعلى مراتب الأكليروس في كنيستهم . وكان بين هؤلاء من رجع إلى موطنه الأصلي ؛ ومنهم مع ذلك من فضل البقاء في أوروبا ، وانتشر هؤلاء بين مختلف الجامعات الأوروبية : في روما وبولونيا وبادوا وباريس وسلمنكة ومدريد . وعرف على امتداد القرن الثامن عشر عدد كبير من العلماء السوريين - اللبنانيين الذين قاموا بأعمال بارزة ، نذكر منهم المونسنيور الغزيري(*) (المتوفي سنة ١٧٩٢) منجز أول فهرس لمخطوطات مكتبة الاسكوريال (١١) ، وجبرائيل الصهيوني (١٥٧٧ - ١٦٤٨) ، المعروف في الغرب باسم غابرييل سيونيتا ، الذي توصل إلى شغل كرسي أستاذ اللغات السامية في فرنسا ، واشترك مع معاصره إبراهيم الحقلاني (١٦٠٥ - ١٦٦٤) في مشروع الكرديناك ريشيلو لطبع الكتاب المقدس بعدة لغات . كما برز بالطريقة ذاتها يوسف سمعان السمعاني (سيمون اسيماني ، ١٦٨٧ - ١٧٦٨) في روما ، مؤلف المكتبة الشرقية ، وهو فهرس مزود بشروح وتعليقات لمخطوطات شرقية في مكتبة الفاتيكان التي كان السمعاني مسؤولاً عنها طوال سنوات (١٢) .

وقد توقف نشاط مدرسة روما المارونية ، بعد أن عملت زمناً طويلاً ، بإعلان الـ Dominus ac Redemptor الذي أصدره البابا كليمنت الرابع عشر سنة ١٧٧٣ ، والذي حلّ بموجبه نظام اليسوعيين رسمياً ، ولما كان اليسوعيون هم أبرز مربّي ومديري مدرسة روما المذكورة ، فإن نشاطهم أخذ في التردّي ، إلى أن وصل بهم الأمر إلى إغلاقها (١٣) ، ولكن ليس قبل لإنجازهم مهمة عظيمة في تعليم أول

* نسبة إلى بلدة « غزير » في لبنان - الناشر .

المتعلمين السوريين ؛ وهو ما دفع الدارسين إلى البحث عن أول مقدمات النهضة السورية — اللبنانية في مدرسة روما المارونية (١٤) .

ج — افتتاح مدرسة عين ورقة (جبل لبنان) عام ١٧٨٩ ، بهدف واضح هو مواصلة الدور الذي كانت تقوم به مدرسة روما المارونية في الوطن . فمبادرة من مسؤولي الطائفة المارونية في جبل لبنان ، أسست هذه المدرسة وسارت على الصرامة العلمية والتعليم التي كانت تستند إليها سابقاتها الإيطالية : تكوين لاهوتي واسع ، فضلاً عن دراسة اللغات السريانية والعربية واللاتينية ، والفرنسية أو الإيطالية (١٥) . وعين ورقة التي كانت معهداً لاهوتياً في أول الأمر ، ثم أصبحت مدرسة فيما بعد ، هي المركز الوحيد الراسخ ، في المنطقة ، الذي احتكر التعليم والتربية في جبل لبنان حتى أواسط القرن التاسع عشر .

وإضافة إلى النشاطات الثقافية التي كانت تنميها مدرستا روما وعين ورقة ، يأتي دور مختلف الارسلالات التبشيرية الدينية في منطقة سورية على امتداد القرنين السابع عشر والثامن عشر : فقد وسع المبشرون ، في أول الأمر ، أديرتهم (منذ القرن الثاني عشر) ، ثم مدارسهم فيما بعد ، ممهدين بذلك السبيل للعمل التربوي المهم الذي نشروه على امتداد القرن التاسع عشر ، ليصيب منه القطاع المسيحي من أهالي سورية نفعاً واضحاً .

كل ذلك أدى أيضاً إلى دخول المطبعة المبكر إلى المنطقة اللبنانية : ففي عام ١٦٩٠ دخلت مطبعة ذات حروف سريانية إلى منطقة قُزْحِيّا في جبل لبنان ، على يد ماروني درس في روما ؛ وفي عام ١٧١٠ أقيمت مطبعة ذات حروف عربية في حلب ، جلبها من فالاكيا (رومانيا)

البطريك أثناسيوس دبتاس ؛ ثم مطبعة الشوير (جبل لبنان) ، وهي ذات حروف عربية أيضاً ، رقد أقامها الشماس الكاثوليكي عبد الله الزاخر (١٦٨٠ - ١٧٤٨) ؛ ومطبعة بيروت العربية التي أقامها الارثوذكسي يونس الجبيلي (١٦) ... ، ولا ننس في هذا المجال إنتاج الأعمال الدينية والتاريخية واللغوية الذي بدأ في حلب ، واعتبر القائمون عليه رواد النهضة الثقافية السورية - اللبنانية ، من أمثال : بطريك الارثوذكس مكاريوس ، والماروني جرمانوس فرحات (١٦٧٠ - ١٦٣٢) ، والكاثوليكي عبد الله زاخر الذي أشرنا إليه سابقاً (١٧) .

ولكن إذا كانت هذه العوامل الثلاثة ، ذات الصبغة الخارجية عن المنطقة السورية ، قد ساهمت في الرقي الثقافي للمسيحيين عامة ، وللمسيحيين الموارنة خاصة ، فإن هناك عوامل أخرى ذات طابع داخلي أثرت بالطريقة ذاتها ، وأدت مع تلك العوامل السابقة إلى الرقي الاجتماعي : فخلال عهد سلطة الأمراء الدروز من آل معن (١٥١٦ - ١٦٩٧) حدث ازدهار اقتصادي قاد إلى ضرورة إحياء أراضٍ جديدة ؛ وقاد ذلك بدوره المقاطعين « السادة الإقطاعيين » (١٨) الدروز إلى الدعوة إلى « تعاون » فلاحي المنطقة ، من خلال المشاركة في فلاحه الأرض ، أو استئجار ، أو شراء قِطْع منها (١٩) ، وقد نُزح عدد كبير من الأسر المسيحية - المارونية من شمالي جبال لبنان إلى جنوبها للمشاركة « السادة الإقطاعيين » الدروز ، وليبدأوا بذلك صعودهم الاقتصادي والاجتماعي : فقد انتقلت هذه العائلات المسيحية لتتحول ، تدريجياً ، إلى ملاكين زراعيين كبار (٢٠) ، وفي عملية التحول الاقتصادي والاجتماعي لسورية القرن التاسع عشر ، انضم عدد كبير منهم إلى الطبقة الاجتماعية البرجوازية الجديدة التي كانت نخبها مدعوة للاضطلاع بالدور الرئيسي في مضمار الثقافة في منتصف القرن .

٣ - تطور البرجوازية المحلية : مدينة بيروت

يبدأ القرن التاسع عشر في سورية بتلك الفرص الاجتماعية - الثقافية التي كانت قائمة في العهود السابقة ؛ ومع ذلك ، فإن البنية التحتية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي حركتها الامبراطورية العثمانية عبر علاقاتها التجارية والثقافية مع أوروبا ، وكذلك الاختبار الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للإصلاحات (التنظيمات) الليبرالية التي بدأها الباب العالي العثماني في أواسط القرن ، بضغط من القوى العظمى الأوروبية ، كل ذلك أدى إلى عملية تحول في سورية ، انعكست بشكل أساسي على المستوى الاجتماعي •

إن اقتصاد سورية ، المرتكز أساساً على الزراعة والمُحتَكَم من قبل الارستقراطية « الاقطاعية » - أي كبار الملاكين العقاريين - قد عانى الصدمة العميقة التي سببها تحول التجارة الخارجية والداخلية ، وإنشاء المصارف ، وإقامة الخطوط الحديدية - وكلها أنشأها رأس المال الأجنبي - ، إضافة إلى هجرة جزء من السكان المحليين إلى أوروبا وأميركا ثم عودتهم إلى بلادهم بعد سنوات عديدة ، وقد أثروا وتحولوا ايديولوجياً ، محملين برأس مال ومنفتحين على الفكر والنهج التقني السائدين في البلدان المتطورة (٢١) . ولم تعد الملكية العقارية هي المصدر الوحيد للثروة . فالى جانب هذا النوع من الملكية ، أخذت تتطور حيازة الأملاك المنقولة باعتبارها أسلوباً جديداً لجمع الثروات . وظهرت حينئذ جماعات اجتماعية محلية باشرت صعودها الاقتصادي والاجتماعي في الميدان الذي أتاحته لها السوق الجديدة : فظهر تجار ، وصناعيون ، ومصرفيون ، ومهنيون من كل نوع ، مكونين طبقة اجتماعية جديدة ، برجوازية محلية مبتدئة ، مسيحية ومسلمة ، تغريها قدرتها الاقتصادية

على بدء مسيرتها ، في إطار الامبراطورية العثمانية ، مع الإهتمام ببعض المصالح الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية الخاصة (٢٢) .

يضاف إلى هذه التحولات ذات الطابع الاقتصادي ، الصيغ السياسية الجديدة التي أدخلها الحكام العثمانيون الليبراليون في مشاريعهم الإصلاحية ، وتكفي الإشارة في هذا المجال إلى القانون الجديد القاضي بالمساواة بين المسلمين والمسيحيين : « المساواة بين جميع الرعايا العثمانيين » (الخط الهمايوني عام ١٨٥٦) والذي أدى بدوره إلى انقلاب اجتماعي جديد ، هو انقلاب نظام المشاركة في سورية .

إن العلمانية المضمرة في سياسة الحكومة المركزية الجديدة انتهت إلى تخلص قطاعات السكان الهامشين في الامبراطورية ، أي الأقليات المسيحية ، من روابط تعايشهم التقليدي في المجتمع الإسلامي ، مما أتاح لهم حينئذ تعزيز صلاتهم بالقوى الأوروبية ، وبالتالي نهوضهم اقتصادياً وسياسياً . ومن هنا كان المسيحيون ، بداية وأساساً ، هم الذين يؤلفون البرجوازية السورية الجديدة ، التي استفادت من إيديولوجية مستوردة من أوروبا ، لتضع الغالبية العظمى من المسلمين على هامش وقائع « الأزمنة الجديدة » .

وجدت البرجوازية المحلية الجديدة في مدينة بيروت مركزاً لعلاقة التبادل وخطوط الاتصال بين أوروبا من جهة والسوق السورية - اللبنانية وسوق الشرق الأدنى من جهة أخرى (٢٣) . فضلاً عن ذلك ، فقد تركزت في تلك المدينة السفارات الأجنبية والارساليات التبشيرية الدينية القادمة من أوروبا وأميركا التي تسببت ، عن طريق إقامتها المدارس والمطابع ، في هجرة الشبان الدارسين من قراهم الأصلية ،

سعيًا لتوسيع معارفهم ، وطلبًا للعمل أو الترقية في مهنتهم . ثم جاءت
 فترة ١٨٦٠ الأهلية الدامية ، التي نشبت في جبل لبنان وبعض المدن
 الداخلية السورية الأخرى ، بين المسلمين والمسيحيين ، فأوقعت خسائر
 بشرية واقتصادية بالغة في هذه الفئة الأخيرة من السكان السوريين (٢٤) ،
 وتسببت في الوقت ذاته في نزوح سكاني واسع إلى بيروت ، فازداد
 عدد سكانها ، مع الأجانب المقيمين فيها ، حتى وصل إلى ٥٠٠٠٠
 نسمة عام ١٨٦٠ ، بعد أن كان عدد سكانها لا يتجاوز ١٠٠٠٠ نسمة
 عام ١٨٣٠ . وقد ساهم في رفع مكانة بيروت ، شق طريق بيروت
 دمشق (١٨٥٩ - ١٨٦٣) ، وإنشاء شبكة الخطوط الحديدية التي
 وصلت حوران بدمشق ، ودمشق ببيروت (١٨٧٤) ؛ وافتتاح مينائها
 الحديث (١٨٩٤) ، ونمو الأعمال المصرفية ما بين ١٨٦٠ و ١٩١٠ ،
 وفتح فروع المصارف الامبراطورية العثمانية ، وبنك الاعتماد اللبوني ،
 وبنك سالونيك ، والمؤسسات التي يديرها رأس المال الأوروبي ، وقد
 كانت أعمالها متركزة بشكل أساسي في بيروت (٢٥) .

إن التحول الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في سورية الكبرى ،
 لم يكن في أعماقه سوى استجابة لمصالح الأمم الاستعمارية الأوروبية ،
 وخصوصاً القوتين العظميين ، فرنسا وبريطانيا . وكان إدخال النظام
 الرأسمالي الغربي إلى سورية ، نتيجة للعلاقات التجارية القديمة بين الشرق
 الأدنى وأوروبا . ولم يكن هذا النظام الجديد حصيلة التحول الاقتصادي
 الداخلي الطبيعي ، وإنما فرض فرضاً من الخارج . وقد استخدم الغربُ
 العنصر المسيحي المحلي في سبيل الوصول إلى اغراضه . وهو لم يتبنَ
 هذا العنصر من أجل سوقه وحسب ، بل أعدّه إيديولوجياً كذلك
 من خلال المشروع التبشيري الكبير المدعوم برأس المال الأوروبي (٣٦) .

٤ - تكوين المثقفين الأوائل السوريين - اللبنانيين :

خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، كان العلماء الدينيون ، المسلمون والمسيحيون ، يواصلون نشاطاتهم في إطار مدارسهم الدينية ، فكانت جامعة الأزهر في مصر ، بالنسبة للفئة الأولى ، هي المركز الثقافي الأساسي لتحصيل معارفهم ، لكنهم بقوا جامدين عند بنى العصور الوسطى القديمة ، رافضين أي شكل من أشكال التحديث التي كانت قد بدأت على جميع المستويات ، في مصر ذلك العهد (٢٧) . أما بالنسبة للمسيحيين ، فقد بدأ عهد جديد : ففترة الحكم المصري في المنطقة (١٨٣٢ - ١٨٤٠) لم تفتح أبواب سورية ولبنان أمام الارساليات التبشيرية الأجنبية ، وانتشار عدد كبير من المدارس في المنطقة وحسب ، وإنما فتحت الطريق كذلك أمام وصول عدد لا بأس به من المسيحيين إلى الأجهزة الادارية .

إن كثرة المدارس ، اضافة إلى استقرار السفارات الدبلوماسية الأجنبية ، واقامة جيوش القوى الأوروبية المختلفة في المنطقة ، وتطور التجارة وما يرافقها من ضرورات ، وافتتاح المصارف ، الخ ... أدى كل ذلك إلى خلق البنية التحتية اللازمة لتسريع العملية الثقافية وتشجيع المثقفين الأوائل . وإذا كانت مدارس مختلف البعثات الدينية قد أفادت في تزويدهم بترية تستند أساساً إلى تعليم اللغات الأجنبية ، فإن السفارات ... الخ ، قد قدمت مجال عمل واسع لأولئك المثقفين المحليين الذين يحتاج إليهم الأجانب للترجمة والمساعدة في أعمالهم الاقتصادية ، والدبلوماسية .

بهذه الطريقة ، برزت في النصف الأول من القرن عدة مدارس ومعاهد لاهوتية ، حيث تقاسم الآباء اللعازريون والجيرويت التعليم

في سورية ، مستقطبين الشباب المحلي إلى ثقافتهم المأمولة . ويكفي أن نذكر من هذه الارساليات الدينية بعثة البروتستانت المشيخيين ، القادمين من أميركا الشمالية ، بمدرستهم للذكور في عيبة (جبل لبنان) ، ومدرسة الإناث في بيروت ، وقد أدخلوا إلى سورية نمطاً جديداً من التفكير العلمي العقلاني ، فكان له أثر عميق في أولئك الشبان المسيحيين الكاثوليك الذين درسوا في مدارسهم . وقد أدى كل ذلك ، إلى جانب ازدهار المدن الساحلية السورية اقتصادياً ، إلى تحسن في حال السكان المسيحيين خاصة ، والمسلمين بدرجة أقل ، وأدى ذلك إلى الاقتلاع الثقافي للنخبة المنحدرة من الارستقراطية الإقطاعية ومن البرجوازية الجديدة التي كانت ما تزال في طور التكوين ، فلقنوها قيماً غربية وبرجوازية من أوروبا المتنورة ، ومن الثورة الفرنسية ومن الليبرالية الأميركية التي كان المثقفون الأوائل السوريون – اللبنانيون ، في البدء ، هم ممثلوها .

وابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، عرف المشهد الثقافي السوري تبديلاً عميقاً في آماله السابقة ؛ تبديلاً زعزع ركائز النظام المدرسي السوري . وكان لفتنة ١٨٦٠ الأهلية ، المذكورة آنفاً ، أثر بالغ في هذا الحدث . فقد كان لأسباب تلك الفتنة وعواقبها وجملة الملابس التي نجمت عنها ، أثر خاص على المسيحيين الذين عانوا ، في جانبها السلبي ، كارثة حقيقية ؛ ولكنهم أحرزوا في الجانب الآخر « الايجابي » ، بعد انتهائها ، بنية سياسية مواتية في جبل لبنان ، ستكون ركيزة نظامهم التالي كدولة « مستقلة » ، فيها منفعة للمسيحيين عامة ، وللموارنة خاصة .

وفي حى أحداث ١٨٦٠ المشؤومة ، برزت أصوات أول المثقفين

المحليين ، المتمركزين في بيروت ، ممن تكونوا وتعلموا في صفوف
الارسلالات البروتستانتية الأميركية ؛ فعمل هؤلاء بحججهم السياسية
والاقتصادية والاجتماعية ، وباسم العقل ، على رسم مخطط نظام
تعليم علماني ووطني ، محدثين بذلك أول شرح إيديولوجي في المشهد
الثقافي السائد في ذلك الحين . كان هذا هو حال الشاب الماروني بطرس
البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) ، المنحدر من جبل لبنان ومن أسرة علماء
كنسيين ؛ فالبستاني الذي تحول إلى البروتستانتية فيما بعد ، هو أول
من أطلق مجموعة نداءات ونشرات تحت عنوان « نفي سورية » (١٨٦٠ -
١٨٦١) ، ووقعها باسم « حب الوطن » . ولم يعمد كاتب تلك النشرات
إلى تحليل أسباب حرب ١٨٦٠ الأهلية ونتائجها وحسب ، بل قدم
كذلك الخيارات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لتكوين مجتمع
سوري حديث ، تحل فيه مفاهيم الوطن والوطنية محل الاعتبارات الدينية
التي كان النظام الطائفي يحافظ عليها في سورية الكبرى ، متسبباً في
فرض المواجهة بين المواطنين في نزاعات « دينية » دائمة .

وبعد ثلاث سنوات من طرح هذه الأفكار ، افتتح البستاني مدرسته
الوطنية (المدرسة الوطنية) بموارده المادية الخاصة (٢٩) ، في مدينة
بيروت . وجرى تخطيط الدراسة فيها انطلاقاً من منظور علماني ووطني .
وشارك معه ، كأستاذة في المدرسة ، معظم مثقفي العصر ، مسيحيين
ومسلمين . وقام هؤلاء بدور رئيسي في الحياة الثقافية السورية ،
وأسسوا مفهوماً « للوطنية » (٣٠) يمكن به للمسيحيين والمسلمين أن
يوحلوا جهودهم في سبيل مجتمع متحضر وديمقراطي ومنححر .

ومع أن المثقفين المسيحيين هم الذين قاموا بدور اللسان الناطق
بهذه الايديولوجية الجديدة ، فقد كان هناك مسلمون أيضاً ينضمون

اليهم : وهكذا وجدت برجوازية كلتا الديانتين نفسها ، في سورية الكبرى ، تسير نحو الوحدة في نضالها من أجل الاصلاح السياسي ، والمساواة ، وحرية التفكير والتعبير ... الخ . وفي حدود هذه الوحدة ، طرح أبناء هذا المذهب الديني أو ذاك نضالهم ، في وجه العالم ، على صورة خطاب إصلاحي يطالب بموقعه العام في الامبراطورية العثمانية ، متحالفين في سبيل ذلك مع المصالح الاستعمارية الأوروبية : وفي سعي المثقفين السوريين — اللبنانيين لتحديث المجتمع السوري ، تطلعوا إلى نموذج اجتماعي تكون فيه مصالح البرجوازية راسخة وطيدة في المنطقة ، ومن هنا تصوروا نموذجاً اجتماعياً للامة ، الوطن السوري ، أي المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في الإطار الجغرافي الذي يضمهم .

وأول سلاح تقلدته هذه النخبة في تحقيق تطلعاتها الوطنية هو اللغة العربية ، اللغة التي تجمع شمل المسلمين والمسيحيين ، فكان حب اللغة العربية ، وتمجيدها ، وتهذيبها من البنى اللغوية القديمة ، وتحديثها ... هو المهمة الأولى التي قام بها هؤلاء المثقفون . وإلى جانب اهتمامهم الأول باللغة ، بدأوا ينقبون في الماضي العربي عن ذلك الارث الثقافي الغني الذي شعروا أنهم مطالبون بحياته وتطويره . ووجدوا أن اللغة العربية والثقافة العربية هما عنصران إيديولوجيان للهوية لا مبرر لهما إلا في الإطار السياسي للوطن السوري ، وطن الوفاق والوحدة ، الذي لا بد فيه من تكاتف جميع العناصر مهما كانت مذاهبها الدينية ، لأنهم إنما ينتمون إلى عرق واحد ، هو العرق العربي . وطن محدد بالحدود الجغرافية لسورية ، لكنه يصبو إلى التعميم أحياناً ، فيُطلق عليه اسم الوطن العربي .

هذه المرحلة الأولى من إحراز المثقفين السوريين – اللبنانيين لوعي برجوازي ، كانت مقتصرة على معرفة الذات والتميز ثقافياً عن الآخر ، حيث يكون ما هو عربي في مواجهة ما هو تركي وما هو غربي . وبهذا المعنى ، كانت مفاهيمهم « ثورية » بالنسبة للعصر ، وذات تأثير عظيم على الفكر القومي السوري فيما بعد .

وفي ظل هذه الدوافع ، أبدعت تلك النخبة أداة اتصالها العامة ، المستقلة عن الجهاز الحكومي وعن مختلف الارسلالات الدينية الأجنبية : فكانت تلك الأداة هي الصحافة . وكانت الصحيفة والمجلة هما ، الوسيلتين اللتين اعتمد عليهما أولئك المثقفون في نشر خطابهم الاصلاحى أو العقائدي ، المشبع بالأخلاقيات . ومن خلال تلك الأداة ، عبروا عن أفكارهم المهادفة إلى تربية وتعليم جمهور كان يقتصر ، في ذلك الحين ، على أقلية متعلمة من البرجوازيين . وقد ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أعداد لا حصر لها من الصحف والمجلات ، يكفي مجرد ذكر أسمائها لتقديم فكرة عن مضمونها ، فمنها : « الجوائب » لأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ – ١٨٨٧) ، و « التقدم » لأديب اسحاق (١٨٥٦ – ١٨٨٥) ، و « حديقة الأخبار » لجبرائيل الخوري (١٨٣٦ – ١٩٠٧) ، و « النجاح » و « الزهرة » للشلفوني (١٨٣٩ – ١٨٩٦) الخ ... الخ (٣١) وقد تفرغ جميع مثقفي ذلك العصر لهذه المهنة ، ولو شطراً من حياتهم . ووجدوا حول الصحف والمجلات نقطة التقاء وتعاون أتاحت لهم تطوير المقالة الصحفية التي كان لها طابع الإنتاج الأدبي لدى أولئك المثقفين السوريين – اللبنانيين ، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

إن تلك الصحافة ، التي وصفوها هم أنفسهم بأنها صحافة « أدبية

سياسية تجارية» (٣٢) ، تقدم دليلاً واضحاً على مشاركة العاملين فيها في النشاطات التجارية ، مثلهم في ذلك مثل الجمهور الموجهة اليه : وهو البرجوازية المحلية . فقد كان لعدد كبير من أولئك المثقفين علاقة مباشرة بالتجارة ؛ فمارسوها جنباً إلى جنب مع مهنتهم الحرة (طبيب ، محام ، أستاذ ، الخ ...) ويكفي أن نذكر في هذا المجال شخصيتين بارزتين من شخصيات النهضة الثقافية السورية ، هما ميخائيل مشاقة (١٨٠٠ - ١٨٨٨) (٣٣) وجورجي زيدان (٣٤) (١٨٦١ - ١٩١٤) . ويصل هذا النموذج أقصى حد له في شخصية سليمان البستاني (١٨٥٦ - ١٩٢٥) ، الذي لم يمارس النشاط التجاري وحسب ، بل تمكن من الوصول ، سنة ١٩١٣ ، إلى منصب وزير التجارة (٣٥) .

ثمة نقطة أخرى من نقاط الاتصال والتعاون بين المثقفين في ذلك الحين ، ألا وهي الجمعيات الأدبية ، وقد كانت كثيرة العدد وعظيمة الشأن في سورية ، وذات فعالية في توحيد الجهود في نضال تلك النخبة الإيديولوجي . وكانت هذه الجمعيات ، مثلها مثل التعليم ، قد بدأت بكونها جمعيات دينية التوجه ، ثم بدلت توجهها وفسحت المجال لانضمام المتعلمين المسلمين والمسيحيين إليها ، في مسعى مشترك لنشر المعرفة وتقويض البنى القديمة الموروثة من العصور الوسطى لمصلحة الحضارة والتقدم (٣٦) .

بين النشاطات الكثيرة التي مارستها هذه الجمعيات ، يمكن إبراز الخطابات العامة (الخطابة) ، وذلك انطلاقاً من ان الخطاب هو الصيغة المثلى للتأثير على « عقول الناس وقلوبهم » (٣٧) .

وقد قام المثقفون السوريون - اللبنانيون ، في تلك الجمعيات ،

وعبر الصحافة ، بدور الناقل لخطاب تنويري تحرري ، مشجع بعقلانية وتقدم علمي غربي . وفي نضالهم من أجل التحرر ، والمساواة الحقوقية لجميع الرعايا ، ومن أجل حقوق الإنسان ، وتوسيع التعليم ليشمل النساء أيضاً ، ونشر الثقافة ، الخ ... الخ ... ، عانوا هم أنفسهم الأزمة الإيديولوجية التي فرضتها الأفكار الجديدة على وعيهم . وفي هذا المسار ، ودون التخلي عن الدين تخلياً مطلقاً ، قطع عدد كبير من أولئك المثقفين صلتهم بمعتقداتهم الدينية التي ورثوها عن أسلافهم ، وبحثوا عن عقيدة أكثر عقلانية وأشد التصاقاً بفكرهم : فوجدوها في البروتستانتية . وهكذا تحول كثيرون منهم إلى هذا المذهب الجديد ، بطريقة عقلانية واعية ، في ظل القناعة بأنهم وجدوا فيه روح التفكير الحر الذي يتطلبه الوعي البرجوازي الجديد . فكان هذا هو حال الأخوين المارونيين الشدياق ، أسعد (١٧٩٨ - ١٨٢٩) وأحمد فارس (٣٨) (١٨٨٧ - ١٨٠٤) ، وقد تحول هذا الأخير فيما بعد إلى الإسلام ، وهو ما فعله كذلك الأرثوذكسي م . مشاقسة ، والماروني بطرس البستاني ، وغيرهم (٣٩) .

إن عهد الاستبداد والتوجه الإسلامي الذي قاده السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٦) في الامبراطورية العثمانية ، شتت شمل القوى الموحدة هؤلاء المثقفين السوريين - اللبنانيين الأوائل ، فهاجر بعضهم إلى مصر ، التي كانت تضمن لهم في ذلك الحين الحرية اللازمة لتطوير نشاطاتهم المهنية ، وخصوصاً الصحافة . وهاجر آخرون إلى الغرب ، ووجهتهم أميركا الشمالية ، حيث عُرِف أن عدد اللاجئين هناك قد بلغ في أواخر القرن نحو ٢٠٠٠٠٠ لاجئ . أما من بقي منهم في سورية ، فقد ارتبط بالسياسة التحررية للوزير الأكبر مدحت باشا ، والي سورية

(١٨٧٨ — ١٨٨٠) (٤٠) ، ثم بالسياسة العثمانية في العهد الجمهوري لتركيا الفتاة ، الذين لاقت ثورتهم الدعم من مثقفين سوريين كثيرين ، في مواجهة استبداد السلطان عبد الحميد ، كخيار وحيد للسياسة التحررية تقدمه المرحلة للبرجوازية المحلية (٤١) .

في هذه الفترة ، ومنذ عام ١٨٦٤ ، جرى الانتقال إلى صيغة الحكومة الجديدة لجبل لبنان « المتصرفية » ، وشغلت النخبة المحلية مناصب رسمية في مؤسساتها الحكومية . فكانت تلك الفترة حاسمة في التطور المهني لتعلمي المنطقة المسيحيين ، والموارنة منهم على وجه الخصوص ، إذ بدأت البرجوازية المسيحية منذ ذلك الحين بتوطيد سيطرتها على أجهزة السلطة في جبل لبنان ، والتدخل مباشرة في السيرة السياسية والاجتماعية التالية للبنان المستقل : لبنان الذي أصبح — بعد انفصاله عن سورية — أكثر خدمة للمصالح الاستعمارية الغربية ، والذي ساهم عدد كبير من مثقفيه المسيحيين — مع وجود استثناءات لا يستهان بها — في نشر دعوات إيديولوجية تختلف اختلافاً تاماً عن دعوات أسلافهم في القرن التاسع عشر .

أيلول ١٩٨٧

الهوامش

- ١ - انظر الصفحة ٣٦ وما يليها من كتاب :
L.H.DE BAR, Les Communautés Confessionnelles au Liban, Editions Recherches sur les Civilisations, Paris, 1983,
- ٢ - انظر مقال :
G. CROLLA, (La Siria e la Competizione anglofrancese), في مجلة . (Oriente Moderno) السنة الأولى العدد التاسع (١٩٢٢) ، الصفحة ٥١٥ وما يليها .
وانظر أيضاً كتاب .
CL. DUBAR Y S.NASR, «Les Classes Sociales au Liban », Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1976, Pag 28 .
- ٣ - انظر (French Historical Studies) ، العدد ٨ (١٩٧٣ - ٧٤) ، الصفحات ٥٦٠ - ٥٨٤ .
J.P.SPAGNOLO , «The Definition of a style of Imperialism. The Internal Politics of the French Educational Investment In Ottoman Beirut».
- ٤ - وضعنا هذين المصطلحين ضمن أقواس بسبب المناظرة القائمة حول اعتبار ذلك النمط من الإنتاج في جبل لبنان نمطاً اقتصادياً أم قبلياً . وانظر بهذا الخصوص الصفحة ٢٥ من :
C.DUBAR Y S.NASR, Les classes sociales au liban .
- ٥ - يختلف نظام الالتزام في السهول السورية عما كان عليه في منطقة لبنان . فالملتزم ، صاحب الالتزام ، أما أن يكون -وجيهاً أو قائداً عسكرياً ، أو زعيماً أرستقراطياً أو نبيلاً « يتمتع » بحماية جزء من ضرائب أو أرض معينة ، وتكون له عليها سلطة حكومية . انظر بهذا الخصوص الصفحة ١٩ من :
- S.KHALAF, Persistence and Change in 19th Century Lebanon , a Sociological Essay, American University, Beirut, 1979 .

٦ - انظر الصفحة ٤١١ - في مجلة ميدل إيست جورنال ، العدد ١٩ (١٩٦٥) :

I.F. HARIK, ('The Iqta' System in Lebanon: A Comparative Political View) .

٧ - هنالك من يقول ، مع ذلك ، إن مدرسة للطب والصيدلة كانت قائمة عندما فتح
عثمانيون البلاد العربية . انظر : أ . الدسوقي ، في الأدب الحديث ، دار الفكر ،
١٩٧٨ ، المجلد الأول ، ص ١٤٨ .

٨ - انظر - الامتيازات ، الصفحات ١٣٠٧ - ١٣٠٨ . وانظر أيضاً :

M.RACIGNI , (The French Economy Interest in the Ottoman Empire ,

في مجلة « إنترناسيونال جورنال أف ميدل إيسترن ستديس » العدد الثاني (١٩٨٠) ،
الصفحة ٢٤١ .

٩ - انظر الصفحة ٤١ في كتاب :

K.S.SALIBI, The Modern History of Lebanon , Caravan Books, N. York, 1965 - 1977 .

١٠ - انظر

P . K.HITTI, ('The Impact of the West on Syria and Lebanon in the nineteenth Century)

في مجلة « دقاتر التاريخ العالمي » ، المجلد الثاني ، العدد الثالث (١٩٥٥) .

١١ - انظر ب . نخوستيل ، « مكتبة الاسكوريال الملكية ومخطوطاتها العربية » ملخص
تاريخي - وظيفي « المهجد الاسباني العربي للثقافة » مدريد ، ١٩٧٨ ، الصفحة ٢٢٨ .

١٢ - انظر الصفحة ٤٤٤ ومايليها في :

G. GRAF, Geschichte der christlichen Arabischen Literatur, Citta del Vaticano, 1953, Vol. II .

١٣ - انظر الصفحة ٩٦ من :

G.GUSDORF, (Les Principes de la pensée au Siècle des Lumières .

IV . Les Sciences humaines et la pensée Occidentale , .
Bibliothèque Scientifique, Paris, 1971 .

١٤ - انظر الصفحة ٢٧١ من :

G. WIET, (Introduction a la littérature arabe), Ed. G.D.
Maisonneuve et Larosc, Paris, 1966 .

- ١٥ - انظر ب. البستاني ، « دائرة المعارف » . الجزء الرابع . ص ٤١٥ .
- ١٦ - انظر أ. حتي ، « لبنان في التاريخ » ، مكملان ، لندن ، ميلبورن ، تورينغو ، نيويورك ، ١٩٦٧ ، الصفحات ٤٥٦ - ٤٥٧ . وقبل جميع المطابع التي ذكرناها ، هنالك مطبعة فانور ، في إيطاليا . وهي أول مطبعة عربية في التاريخ كما يقول حتي ، وقد طبع فيها كتاب صلوات عام ١٥١٤ .
- ١٧ - انظر : حسين مؤنس ، « النهضة الثقافية العربية » في مجلة « الشرق » ، العدد ١١ (١٩٦٧) ، الصفحة ٢١ .
- I.F.HARIK, (The Iqta System in Lebanon: A Comparative Political View) .
في مجلة ميدل ايست جورنال ، ١٩ (١٩٦٥) الصفحة ٤١٠ .
- T.H.TOUMA, « le Paysan et la terre au liban » en Civilisations, 16 (1966), Pags. 233-241 .
- CL.DUBAR y S.NASR, Les Classes sociales..., pags. 29-30. - ٢٠
- ٢١ - انظر الصفحة ٥١٥ وما يليها من :
G.UROLLA, (La Siria) .
- CL.DUBAR y S.NASR, Les classes sociales..., Pag. 28. انظر - ٢٢
- ٢٣ - انظر البستاني ، دائرة المعارف ، الجزء الخامس ، ص ٧٥١ - ٧٨٣ .
- ٢٤ - انظر ، فيليب حتي ، لبنان ... ص ٤٣٨ .
- M.RACCAGNI, French Economy. : انظر الصفحة ٣٦٥ من : - ٢٥
- ٢٦ - انظر الصفحات ٥٦٠ - ٥٨٤ من :
J.P.SPAGNOLO, The Definition ...
- ٢٧ - انظر
M.A.M.KHAN, (Modern Tendencies in Arabic literature)
en (Islamic Culture), 15 (1941) Pag. 84 .
وانظر أيضاً الصفحة ٤١ من :
N.TOMICHE, (Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte moderne), Paris, 1981 .
- ٢٨ - انظر A.HOURANI, Arabic Thought in the liberal Age'.
1798 - 1939 . Oxford University press, London, 1962 .

وانظر أيضاً :

B.LEWIS , THE Emergence of Modern Turkey , Oxford University Press, London, 1966 .

٢٩ - من أجل معلومات أوسع حول إنشاء هذه المدرسة وأهدافها ، انظر مقال المعنون : « مفهوم جديد للتعليم في سورية : مدرسة بطرس البستاني الوطنية » غرناطة ١٩٨٨ .

٣٠ - انظر الصفحات ٢٨٧ - ٢٠٤ من :

B.ABU-MANNEH, (The Christians between ottomanism and syrian nationalism: The Ideas of Butrus al- Bustani) en (International Journal of Middle East Studies) 11 (1980).

٣١ - انظر كتاب ف . الطرزي : تاريخ الصحافة العربية ، بيروت ، ١٩١٣ ، في مجلدين .

٣٢ - المصدر السابق .

٣٣ - انظر ع : ر . كحالة : معجم المؤلفين : تراجم مصنفين الكتب العربية . المكتبة العربية ، دمشق ١٩٦١ الجزء ١٣ الصفحات ٥٧ - ٥٨ .
وانظر أيضاً : داغر : الدراسة الأدبية . الفكر العربي الحديث في سيرة اعلامه . منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ١٩٧٢ ، المجلد الثالث ، الصفحات ١٢١٢ - ١٢١٤ .

٣٤ - انظر . T.PHILIPP, (Gurgi Zaidan, his life and thought). Staner , Beirut, 1979 .

٣٥ - انظر : صوايا ، سليمان البستاني . إلهة هوميروس . مكتبة صادر ، بيروت ١٩٦٠ .

٣٦ - انظر الصفحة ٥٢ وما يليها من :

G . ANTONIUS, (The Arab Awakening. The story of the Arab National Movement. Librarie du Liban, Beirut, 1969 .

٣٧ - انظر ب . البستاني : دائرة المعارف ، الجزء السابع ، ص ٤٠٨ - ٤٠٩ .

٣٨ - انظر : داغر : مصادر ... المجلد الثالث ، الصفحات ٤٧١ - ٤٧٨ .

٣٩ - انظر الصفحات ٣٧ - ٦٥ من :

J.FONTAINE, (La Convension de Mihail Masaqa et de Butrus al- Bustani) en: Travaux et Jours, 40 (1971) .

وانظر أيضاً الصفحات ١٣٧ - ١٨٢ من :

A.L.TIBAWI , (The American Missionaries in Beirut and Butrus al - Bustani), en : st. Anthony's Papers, 16 (1863) .

- ٤٠

N.E.SALIBA , «The Achievements of Midhat Pasha as Governor of the Province of Syria (1878-1880)», en International Journal of Middle East studies, 9 (1978) .

- ٤١

S.J.SHAW, (History of the ottoman Empire and Modern Turkey), Cambridge University Press, U.S.A. 1976, 2 vols., Pags. 273-334 .

* * *

المرأة والقومية العربيّة

كارمن رويث برابو

جامعة مدريد «أوتونوما»

(*) نص محاضرة غير منشورة مسبقاً ، ألقيت في I. C. E. التابع لجامعة غرناطة ،
في ندوة الدراسات حول المرأة ، ضمن الحلقة المخصصة للمرأة العربية (شباط ، ١٩٨٨) .

ما زالت المسألة القومية هي المعضلة، أو الإطار الكبير للمشكلات غير المحلولة في المجتمع العربي في عصرنا، وفترة التطور الطويلة، التي امتدت قرناً من الزمان، لم تكن كافية لحل تلك المسألة حلاً نهائياً، على الرغم من أنها قد حلت جزئياً. وعدم حل هذه المسألة يشير إليه، كما يبدو، استمرار وجود دولة كالدولة الصهيونية، قائمة في قلب منطقة البحر المتوسط مضادة للتطلعات القومية العربية.

إن التحول الداخلي للمجتمع، أو المجتمعات العربية، في أوج القرن العشرين، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور التطلعات والمنجزات العربية، سواء فيما يتعلق ببنية هذه المجتمعات الطبقية وتكوينها الاجتماعي، أو فيما يؤثر على الفئات « الشاقولية » في المجتمع (كالأوائف الدينية مثلاً)، أو على العلاقة بين المرأة والرجل في كنف الجماعة الاجتماعية، لا في خلوتها وحدها. بل إن إعادة تنظيم العالم العربي اقتصادياً، واحتمال التوصل إلى التوفيق بين اقتصاديات مختلف الدول العربية (وهي قليلة التبادل فيما بينها حالياً، وتعتمد أساساً على الخارج) يؤثر تأثيراً مباشراً على نمط المجتمع وعلى توزيع « أدوار » العوامل الاجتماعية، المتمثلة بالرجل والمرأة.

وعلى امتداد قرن من الزمان، اتخذت العلاقة القائمة بين التطلعات والحركات الوطنية العربية والتطور الاجتماعي بحد ذاته، اتخذت أشكالاً متعددة، ومع ذلك، فإن « قضية المرأة »، قد تلت في جميع تلك الأشكال، وبشكل مباشر، نتائج الوقائع السياسية - الاجتماعية

والتغيرات الثقافية — الاجتماعية . ويبدو أن حضور المرأة في المجتمع ، على امتداد التاريخ العربي المعاصر ، يتحول باطراد إلى عنصر فاعل وذو معنى ، وذلك بفضل نشاط المرأة ومبادراتها أحياناً ، وبفعل الطريقة التي تنتقل فيها المسؤولية والتمثيل الجماعي في أحيان أخرى . حتى إنه صار يمكن متابعة الملامح الكبرى للمسيرة الوطنية العربية ، بصعودها وانحدارها ، بانتصاراتها وهزائمها ، من خلال تطور المرأة العربية ، سواء باعتبارها عنصراً قائماً بذاته ، أو باعتبارها رمزاً جماعياً .

وقد كانت العلاقة الوطيدة ، القائمة بين الحركات الوطنية . في العالم العربي وتقدم المرأة في المجتمع ، محط اهتمام عدد كبير من علماء الاجتماع . ففي مقال يستعرض اتجاهات الدراسات الاجتماعية حول المرأة ، تستنتج سهى عبد القادر أن « دراسات كثيرة تركز على الدور الذي تضطلع به المرأة العربية في حركات التحرر . وهناك معطيات وأمثلة تاريخية كثيرة تقيم علاقة وطيدة بين التعبئة السياسية للمرأة وحركات التحرر الوطني . فكلما احتدم النضال الوطني ، ارتفعت أصوات من داخل حركات التحرر تدعو للمساواة بين الرجل والمرأة ، وتطالب ببرنامج عمل لتحقيق هذا الهدف » (١) .

ولا يمكن فهم تلك العلاقة بمجرد اعتبارها ظاهرة يقتصر تأثيرها على البنى السطحية ذات الطابع العابر ، بل لا بد من وضعها ضمن إطار إعادة الترتيب العامة الجارية منذ زمن طويل في مجتمعات حوض البحر المتوسط . ففي هذه المجتمعات . ومنذ قرون ، كان مجال نفوذ المرأة

(١) عبد القادر ، سهى : دراسة الاتجاهات في أبحاث العلوم الاجتماعية حول المرأة في المنطقة العربية للفترة ١٩٦٠ - ١٩٨٠ مع بيلوغرافيا « اليونيسكو : الدراسات الاجتماعية في العالم العربي ، ١٩٨٤ . ص ٢٧٨ .

مقصوراً على الشؤون المنزلية - بمعناها الواسع - . أما الطريقة التي تعاد فيها صياغة « المجال الاجتماعي » في الوقت الراهن ، فإنها توقع المرأة : فالقول « إن الحدود الفاصلة بين العام والخاص هي حدود مصطنعة » ، هو مبدأ قديم للحركة النسائية ، وإن تفسير الخاص يجب أن ينطلق من العام ، إنما هو الشعار نفسه في لبوس جديد « (١) » .

وتعبر الثقافة العربية في عصرنا ، بأشكال مختلفة ، عن وجود مثل هذه التوترات ، وتنبيه إلى التجديد الاجتماعي الذي يحدث داخلها . ومن الظواهر الثقافية - التي يجري التعبير عنها أدبياً أو من خلال الحضور النسوي اليومي في المجال الاجتماعي الجديد ، على حد سواء - « حق التكلم » في مكان عام . وهناك ظاهرة أخرى ، ربما كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بسابقتها ، وهي مشاركة المرأة الفاعلة ، في « الشارع » وفي جميع قضايا التحرر الوطني .

وانطلاقاً من منظور في التحليل يسعى إلى الابتعاد عن التعميم ، ليتحرك ضمن واقع الاحداثيات التاريخية ويتفادى سكوت المقولات ، يهمننا أن ندرج في إطار التاريخ العربي المعاصر المظاهر الثلاثة التي أشرنا إليها ، متداخلة فيما بينها ، وتلك المظاهر هي : حركـ(ات) وطنيـ(ة) ، وإعادة تنظيم اجتماعي ، وتعبير ثقافي عما هو معيش ومطروح . فلو أخذنا السنوات الأخيرة من القرن الماضي نقطة انطلاق ، وثمانينات القرن العشرين ، « الآن » المباشر بالنسبة لنا ، مرجعاً قريباً ،

(١) دوران ، ماريا انجيليس ، في مقدمتها للكتاب : استخدامات المكان في الحياة اليومية ، عمل جماعي نشرته لندوة دراسات المرأة ، مدريد ، منشورات جامعة مدريد (اوتونوما) : ١٩٨٦ ، الصفحة التاسعة .

فإن العلاقة بين « القضية الوطنية » و « القضية النسائية » اتخذ ، برأينا ، مساراً ينقسم إلى مرحلتين مختلفتين اختلافاً كبيراً :

آ - مرحلة مديدة أُلغيت في أثنائها مجتمعات الشرق الأدنى ، (المشرقية) نوعاً من « حقن التجارب » للنزعة القومية ، ومثلت رأس حربته تابعته مجتمعات المغرب العربي عن بعد في أول الأمر ، ثم تابعته بأكمل وتضامن متزايدين فيما بعد . وتشمل هذه المرحلة الفترة الممتدة من عام ١٨٨٠ وحتى نهاية الأربعينيات .

ب - مرحلة ثانية ، مماثلة للأولى في مداها - نصف السنوات المئة المنصرمة تقريباً - حيث طوّرت بلدان المغرب تفرداها الوطني ، وكانت « بديلاً » للمشرقيين في وقت اضطرت فيه هؤلاء إلى إعادة بناء قواهم التي تضررت في مواجهة الاستعمار الجديد ، ومواجهة التوترات الداخلية ، وتنظيم رد الفعل أو الجواب المناسب على نيات الجار الصهيوني التوسعية المتزايدة . ومع أن التجربة العربية المشرقية ، في هذه المرحلة الثانية ، واصلت أداء دور مهم ، إلا إن نضالات الاستقلال الوطني التي كانت تدور في المغرب ، قدمت لمجتمعات المشرق دون شك ، أفقاً من الأمل ، بل فسحة من النضاد الإيجابي أحياناً .

ويوضح التقسيم المقترح ، خصوصاً ، البؤرة الرئيسية للتجديد أو التغيير الاجتماعي والثقافي . فسيرورة التحول متماثلة في كلتا الحالتين ، فهناك أولاً : مرحلة تنظير تتولى الدفاع عن الملاءمة بين الحضارة العصرية والحضارة العربية الإسلامية التقليدية ، ويأتي هذا الطور في مرحلة « جبهة وطنية » إيديولوجية وسياسية ؛ ثم يلي ذلك حلّ « الجبهة » السابقة لإعلان المطالب الاجتماعية - التي أصبحت متعارضة - في كل بلد على حدة ، وفي مختلف البلدان العربية أيضاً ، بين كل بلد وآخر .

» * *

تقدم الحركة الوطنية العربية ، أو مختلف الحركات الوطنية في بلدان المشرق ، صيغاً نظرية شديدة التشابه فيما بينها (وقد متفاوت مجال التطبيق ، أو حدود التطبيق التي تحققها كل حركة منها وسواء تعلق الأمر بخط علماني إلى حد ما ، أو بخط إسلامي (١) ، وهو المفضل ، فإن السائد في هذه المرحلة بأسرها هو حالة من الليبرالية ، والإنسانية ، والتسامح ، والمساواة و « الأخوة » ، التي تسيطر على مواقع السلفية . ومما لا شك فيه أن قضية مساواة المواطنين أمام القانون ، وفي الحياة العامة ، هي الراية التي رفعها ، بما يشبه الاجماع ، مواطنو مختلف بلدان المشرق العربي الذين يُعرفون أنفسهم بأنهم قوميون . وقد سعى المصلحون المسلمون إلى موقف « مواكب » للاتجاه نفسه ، فاستتبعت بذلك ، خلال المرحلة المذكورة ، أسس مذهب في التغيير وأمل في تقدم اجتماعي ، ما لبث أن تكرر بعد ذلك في بعض بلدان المغرب العربي ، خلال المراحل الخرجة من معركة الاستقلال .

إن مبدأ المساواة بين المواطنين ، بغض النظر عن معتقداتهم الديني أو وضعهم الاجتماعي ، كان يرمي إلى إلغاء نظام « الأحوال الشخصية » الذي يمنح الأقليات امتيازات خاصة ، أو يميزها — في معظم الأحيان — سياسياً واجتماعياً . والحماسة التي كانت تطلق بها شعارات ، مثل : « لا أقباط ولا مسلمون ، الجميع مصريون » ، أو روح الاندفاع ،

(١) مع مرور الوقت ، بدأت تظهر مجلاء متزايد العلاقة التي تربط بين مختلف تيارات تلك المرحلة ، وكان الباحثون قد أبرزوا تعددها في اندفاعهم ، المفهوم ، لتحديد الأمور بدقة ، وربما ليلهم المبالغ به إلى « التقسيمات » كذلك . وقد أشرنا عام ١٩٧٦ إلى أوجه التقارب بين مختلف الوطنية في بحث بمنوان : « المجادلة الايديولوجية : قومية عربية / قوميات محلية . المشرق ١٩١٨ - ١٩٥٢ » مدريد ، المعهد العربي الإسباني للثقافة ، ١٩٧٦ .

والأخوة التي كانت تسود تعاون الهيئات الإسلامية والمسيحية في فلسطين لمواجهة المشروع الصهيوني ، وحتى الميثاق البرغماتي المبرم في لبنان حول توزيع السطات ، كل ذلك نماذج متنوعة من روح العدل والديمقراطية والمساواة التي كانت تسمى لأن تكون معاصرة ومتفقة مع « أفضل التقاليد » العربية ، الإسلامية أو الوطنية المحلية الضيقة .

فكان لا بد لكل ذلك من أن يؤثر على وضع المرأة ، التي كانت تتلقى بلاغات المساواة الاصلاحية ، والتي أخذت تحسّ ، بفضل ما كان للتعليم من أثر بالغ ، بتنامي قدرتها على وعي السبل التي راحت تتفتح لها مع تقدم الحركة الوطنية . وكان تطور الطبقات الوسطى ، والتعليم العام ، والحضور النشط للمثقفين العرب — رجالاً ونساء — هي الأسس التي ساهمت ، خلال تلك المرحلة ، في نشر هذا الفكر ذي النقيس الداعي إلى المساواة ، الفكر الذي مثّل مبادئ النهضة ، أو اليقظة الفكرية العربية ، والذي ما زال قائماً في أيامنا هذه ، كجوهر خفي أو وسم محتجب أحياناً ، لكنه متأصل وراسخ كتجربة جماعية عميقة .

وقد خصّ الكتاب العرب آنثى المرأة باهتمام كبير ، باعتبارها رفيقة في مشروع اجتماعي جديد . وكانت المرأة الأوروبية — ممثلة بالمرأة الفرنسية خصوصاً — توصف في كتاباتهم بأنها مثال الحرية والمشاركة الاجتماعية ، دون أن يقرن المتأدبون سلوكها بأي نموذج سلمي مسبق (١) ،

(١) إن تعليقات الطحاوي حول المرأة الفرنسية ، أو تعليقات توفيق الحكيم أو طه حسين ، هي تعليقات تحمل الاحترام عادة ، أو أنها متساهلة وحرية على فهم موقف المرأة من الحياة ، في حال عدم رغبتهم عن سلوكها . وتندرية محمد زكي عبد الرحمن ، في أطروحتها لنيل الإجازة الجامعية (غير منشورة) حول الشاعرة المصرية عائشة التيمورية ،

بل بالكياسة ، أو حسن التربية أو الحب (وقد خصصوا أكثر من تعقيب على الخلق الفاضل لأولئك النساء المتحررات ، وقد موهن كنموذج أو دافع للتبصر) . وكان الكاتب العربي ، الذي يكتب في معظم الأحيان مدفوعاً بتجربته الذاتية ، يقدم وصفاً فريداً في أهميته لبعض النماذج النسائية . وقد يصل به الأمر إلى ابتكار بطله روائية ، كما فعل الكاتب أمين الريحاني ، الذي تأصل بعض الشيء في أميركا ، إذ رسم من مخيلته في « خاريج الحريم » (١٩١٧) نموذجاً نسائياً متحرراً وقومياً يناهض السلطة العثمانية والعاشق الألماني ، حتى بدت تلك المرأة وكأنها جُهِزَت من أجل فلم من أفلام هوليوود . وهناك آخرون بحثوا عن نماذج نسائية استقوها من تاريخ ما قبل الإسلام أو من التاريخ الإسلامي ، لظهار شخصيات تاريخية مكسّرة ، كما في روايات سالغاري . فرنوبيا ،

←

التي أشرف عليها الدكتور إلياس تيريس . وقدمت في جامعة مدريد (كومبلوتنسي) في العام الدراسي ١٩٦٨ - ١٩٦٩ ، « تورد الملاحظة التالية حول انطباعات الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) في باريس : « وكان أول ما لفت انتباهه بالطبع ، هو سفورها ومشاركتها. النشطة في الحياة العامة دون أن يلحق ذلك أي ضرر بشرف النساء ، انطلاقاً من القاعدة القائلة : ليس الشرف بالمظهر وإنما هو بالسلوك » . ويلاحظ تطور هذا الموقف نفسه لدى الكتاب العرب المتعاقبين الذين قدموا انطباعاتهم وتأملاتهم حول المرأة الأوروبية .

وربما كالت هذه هي الوسيلة للدخول إلى موضوع محرم ، ألا وهو موضوع العلاقة الفرامية بين الرجل والمرأة . إذ إن محمود تيمور في « القصص في الأدب العربي » يؤكد وجود علاقة وثيقة بين الطريقة المبذولة التي تربط المرأة بالحب والهوى ، والطريقة المبذولة التي تعتمد للحد من نشاطها الاجتماعي : « ولست أعني ، حين أتكلم عن الحجاب الذي يغطي الوجه ... وإنما هذا الحجاب الصفيق الذي يغطي به المجتمع الشرقي العلاقات بين الرجال والنساء ، ويحول دون مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية ، ويضيق عليها حتى يجعل من حواء شخصية لطيفة محببة ، لم تخلق إلا للحب والهوى » (ص ٩٢ من « دراسات في القصة والمسرح ») .

ملكة الصحراء ، يمكن أن تكون نموذجاً للبطلية الجليلة . ويمكن التأكيد ، بطريقة ما ، ان هؤلاء النسوة الخياليات أو اللواقى أعاد الخيال بناءهن يؤكدن ، على نحو غير مباشر ، حتمية الانتصار ، وبطولة الضعيف ، في صورة مجازية توحى بانتصار الأمم المقهورة المتطلعة إلى رفع نير الاستعمار أو الاستبداد السلطاني ، من خلال تصوير رومنسي مثالي .

وبملاحظة أوسع للحياة اليومية ، عرض قاسم أمين كتابات جريئة استحققت الاعتراف بريادتها في الدفاع عن حقوق المرأة . وقد كان هذا الكاتب (١٨٦٥ - ١٩٠٨) يسوق حججه حيثل لمصلحة المرأة باعتبارها كائناً قائماً بذاته ، لا موظفاً في خدمة الآخرين : « على المرأة أن تتعلم لذاتها أولاً ، لا لتكون بضاعة لرجل ربما لن يرضى بمشاركتها له مدى الحياة . يجب تعليم المرأة لكي تدخل المجتمع الإنساني ، فهي ذات متكاملة ، وليست مادة يصوغها الرجل مثلما يشاء » (١) . وأعماله التي يزداد الاعتراف بشأنها ، تختلف اختلافاً جوهرياً عن أكثر الأعمال الإصلاحية تقدماً في حججها ، لأن هذه الأخيرة كانت تسعى إلى إقناع أشد العناصر التقليدية تزمناً بالدفاع عن الحاجة إلى المرأة بالحجج القائلة إن المرأة هي أم المؤمنين ومعلمتهم الأولى التي تهيئهم للحياة ، مثلما كان يبين الكواكبي (٢) .

وموقف قاسم أمين موقف نظري وعملي ، في آن واحد ، وعام وتحليلي للفترة التي عاشها : « كنا محكومين بالاستبداد ، فاعتقدنا أن السلطة الأسرية لا تقوم إلا على الاستبداد . فحبسنا نساءنا ، وانترعنا

(١) من كتاب « المرأة الجديدة » وقد استشهد به رفيف خوري في نصوص التعريف بالأدب العربي : عصر الأحياء والنهضة ، ١٨٥٠ - ١٩٥٠ . بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٩٢ .
(٢) في « طبائع الاستبداد » مثلاً .

منهن حريتهن ، واحتفظنا لأنفسنا بحق فسخ الرباط الزوجي ، واستخدمنا في تربية أولادنا الأمر والنهي والتخويف والضرب . كنا جاهلين ، وتصورنا أنه ليس للمرأة من وظيفة أو مهمة سوى كونها حاجة تليبي رغبة الرجل ، وإحدى وسائل متعته . وفاتنا أنها كائن بشري مثلنا ، وأن لها الحق في البحث عن السعادة بالسبل التي وضعها المشرع في متناول الرجال لتسعى إلى سعادتها الخاصة .

ويرى قاسم أمين ، بوصفه معبراً عن فكر عماده التفاؤل وتغلب عليه المثالية ، يرى في التعليم حلاً لكل الشرور ، مثله في ذلك مثل المصلحين المسلمين والمسيحيين الذين يؤمنون بأن العلم هو رديف الحرية ، وأن الاستبداد يستند إلى جهل الرعية : « لكن حالنا تبدل تماماً اليوم . فنحن أحرار ، ونحب الحرية . لقد بدأ التعليم الصحيح بالانتشار بين أفراد أمتنا ، وصارت عقولنا قادرة على إدراك مكانة الكائن البشري في الوجود ، ومنزلة المرأة في البيت ، وأهميتها في العالم . بعد هذا ، هل من الملائم لنا الحفاظ على العادات والتقاليد القديمة ، والابقاء على عادة الحجاب كوسيلة وحيدة نتخذها لحماية المرأة ؟ أليس من المناسب البحث عن وسيلة أخرى تتناسب مع وضعنا الجديد الذي صرنا إليه ، ويكون الهدف منها هو الارتقاء بأنفسنا إلى مرتبة أسمى ؟ » (١) .

إن أفضل مثال على مشاركة المرأة النشطة في الحياة الثقافية في ذلك الحين ، تقدمه لنا الكاتبة اللبنانية — المقيمة في مصر — مي زيادة (١٨٨٦ — ١٩٤١) (٢) ، المخلوقة الاستثنائية التعيسة التي تمثل تطلعات فتاة تربت على

(١) مصدر سبق ذكره ، ص ١٩١ .

(٢) الكاتبة سلمى الحفار الكتيري ، التي تربطها بإسبانيا أواصر أدبية وحياتية كثيرة ، نشرت منذ أمد قريب سيرة كاملة لحياة مي زيادة ، كرست لها سنوات طويلة من البحث .

الممثل الاصلاحية ، فنالت تقدير معاصريها الذين وقع عدد منهم في حبها . امرأة متحررة ، وبورجوازية مستنيرة ، عاملة ومثقفة ، لم تجد رفيقاً لحياتها ، في مأساة شخصية تتجاوز حدود الحكايات ، وتفوق أضعافاً تلك المأساة التي كان يعانيها الكتّاب ، حين يرجعون إلى بلدانهم بعد إقامة في أوروبا أو أميركا ، فلا يتمكنون من العثور على امرأة تناسبهم . ميّ ، هذه التي وصفها طه حسين في صالونها : « فتاة تستقبل زواراً من الرجال بكياسة ، وتنتقدهم بكل لباقة وسحر ، بحديث عذب يفتن القلوب ويأسرها » (١) كانت تدرك أن سلوكها يتجاوز الموقف الشخصي . وربما كان هذا هو السبب الذي جعلها تكتب سيرة امرأة أخرى ، هي المصرية ملك حنفي ناصيف (١٨٨٦ - ١٩١٨) (٢) ، المصلحة التي ضمت إلى مقترحاتها لتربية البنات الصغيرات فقرة قومية : « حماية مصلحة الوطن والتخلص ، قدر الامكان ، من الأشياء الشخصية الأجنبية » . وتفسر ذلك في الفقرة التالية بأن المقصود هو « إحالة مستعجلة إلى اخوتنا الرجال لكي يطبقوا مشروعنا » ، ثم تضيف اقتراحاً عملياً يدعو إلى تعليم المرأة المصرية حرفاً يدوية ، كي تتخلص الصناعات والحريف « الوطنية من الحاجة إلى غيرها من الصناعات الأجنبية » (٣) .

وعلى الرغم من أن هؤلاء النسوة الرائدات كن مدركات لضرورة تلبية الاحتياجات المادية والعمل « لبنات جنسهن » ، فان انتماءهن إلى طبقات ثرية كان يحد من بعض مواقفهن . وانطلاقاً من المنظور الذي

(١) افظر « مذكرات طه حسين » ، مدريد ١٩٧٣ ، ص ٣٣ . (ترجمة كارمن رويث برايو - بيباساتي) .

(٢) باحثة البادية . بيروت ، مؤسسة نوفل . الطبعة الأولى ١٩٧٥ .

(٣) المصدر السابق ، افظر الصفحات ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٩ .

يوفره لنا الزمن المنصرم منذ ذلك الحين ، نستطيع أن نؤكد أن موقفهن ومساهمتهن المعنوية والمادية قد مثلت دعماً لا يُثمّن للحركات المطالبة النسائية الثانية ، وقدمت نماذج حية لنساء مثقفات ، ملتزمات ، مفكرات ، برزت إحداهن بإبداعها الأدبي . ولا بد لنا من فهم تصريحات مي زيادة ضمن هذا السياق ، إذ تقول : « إن أجلّ وأسمى ما يمكن للمرأة المصرية أن تساهم فيه خلال مرحلة الانتقال الاجتماعي بالغة الأهمية هذه ، هو تكوين جمعيات خيرية والعناية بالنساء والفتيات الفقيرات . وأي إصلاح نسائي لا تكون تلك هي ركيزته سيكون إصلاحاً ناقصاً مبتوراً » (١) .

إن ذلك الانكباب على الأعمال الخيرية هو واحد من سبل اللقاء الاجتماعي الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي منذ القديم . فادارة الأملاك الخيرية ، التي كان المجتمع الإسلامي يتولاها مباشرة ، وذلك من خلال عدد من الممثلين المستقلين نسبياً عن السلطة ، كانت « تستخدم » أحياناً من قبل نساء ينتمين إلى عائلات عريقة أو ثرية قصد تعديل الظروف الاجتماعية وتحسينها ، وسعياً لكسب النفوذ والفوز بثقة الجمهور في بعض الأحيان . وتشكل مهمة المدارس (مدارس الإعداد العالي) مثلاً شائعاً على ذلك .

وقد أدى تبني هذه الصيغة في ظروف أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، إلى تجانس الكيان الوطني في بعض البلدان بطريقة نوعية . ويبدو ذلك واضحاً في انعقاد المؤتمر النسائي الأول في فلسطين ، في ٢٦ تشرين الأول ١٩٢٩ ، عندما قررت النساء الثلاثية

(١) مصدر سبق ذكره ، ص ١١٩ .

المجتمعات ، القيام بحملة للدفاع عن الأراضي المهددة بأساليب الشراء التي كان يستخدمها الصهاينة(١) . فقد أدركت النساء في ذلك المقام أن الدفاع عن الارث الجماعي (وكانت الأوقاف أو الأملاك الخيرية في معظم الأحيان هي أراض وعقارات) هو واجب يعنيهن مباشرة . ومن هنا كان تأكيدنا أن ما هو « منزلي » كان له ميدان واسع للتطبيق والفهم في المجتمع التقليدي نفسه . والأمر الجديد ، في قرننا العشرين ، هو أن القرار الاجتماعي لم يعد مقصوراً على نساء الطبقات الوسطى أو المنعمة عريقة النسب وحدهن ، بل بدأت تتولاه النساء بشكل جماعي ، معززات بالفضال الوطني الذي يقف الرجال على الخط الأول من جبهته .

ومع ذلك ، فإن أشكال التأثير النسائي التقليدية ، من خلال الأبناء ، بقيت قائمة . وكثيرون هم الكتاب العرب الذين سجلوا في مذكراتهم بعضاً من ذلك التأثير النسائي في طفولتهم . فقد أدى انتقال بعضهم من الجو الانثوي حتى وصولهم سن الختان ، إلى صدمة تشبه الانتقال من فردوس يرغبون في استعادته . ويشير آخرون إلى مؤثرات أدبية أكثر مباشرة : فالجدة راوية الحكايات والأساطير ، ونساء الأسرة المحبات للنوادير الأدبية ، يؤلفن مرجعاً كثير التواتر(٢) يستحق أفراد دراسة مستقلة له .

ولذا يمكن أن نتحقق ، في مرحلة أولى تمتد حتى الأربعينيات ،

(١) العطاونة الوحيددي ، ميسون : « المرأة الفلسطينية والاحتلال الاسرائيلي » ، القدس ، جمعية الدراسات العربية ، ١٩٨٦ . انظر المقدمة .

(٢) لدى توفيق الحكيم ، على سبيل المثال ، عدد كبير من الصفحات المخصصة لهذا التأثير الأدبي النسائي « المستتر » ، في سيرتيه الذاتيتين : « سجن العمر » و « زهرة العمر » .

من غلبة الفكر التحرري و « دعائه » ، هذا الفكر الذي راح يصوغ نموذجاً للمرأة المنعقدة — ضمن الحدود والامكانيات التي يتيحها محيطها الاجتماعي — فكان نموذج امرأة تحتضن بحزم ملامح كثيرة من الثقافة الحديثة ، وتحاول استخدام جميع سبل التغلغل الاجتماعي التي تسمح بها تقاليدها . ومع ذلك ، وبعد تقدم القرن ، أدت التغيرات التاريخية والاجتماعية (١) التي أثرت على بنية المجتمعات العربية ، إلى جعل النساء يتبنين أساليب جديدة في سلوكهن (التظاهرة النسوية في الشارع مثلاً) ، ويواجهن المواقف النسائية البرجوازية بمواقف النساء العاملات والشغيلات ، هؤلاء اللواتي بدأن المطالبة ببعض الحقوق المادية المحددة في ميدان العمل والميدان الاجتماعي ، وهن يستعدن — برأينا — دوراً أساسياً كان القيام به مقتصرأ على نساء الطبقات الاجتماعية الراقية حتى ذلك الحين (٢) .

إن انتقال الحركة القومية العربية إلى المغرب ، بعد تكوين مختلف الدول الشرقية ، يتيح لنا متابعة سير العملية نفسها في مجتمعات ذات بناء اجتماعي يختلف عن بناء معظم بلدان المشرق (بالرغم من تشابهها مع بعض بلدان المشرق ، كمناطق شبه الجزيرة العربية مثلاً) . ولا بد لنا عند دراسة المجتمع ، في مرحلة الانعتاق الوطني تلك ، من أن نأخذ بعين الاعتبار طابع التجانس (الإسلامي) الذي يسود المجتمع المغربي . وهذا سيساعدنا ، عرضاً ، في فهم التطور الذي سارت عليه

(١) رويث دي المودوبار ، كاريداد : « الحركة النسائية المصرية » ، غرناطة ، الجامعة ١٩٨٦ . (جرازة مؤفلمة) .

(٢) مارتينيث مونتابيث ، بيدرو : « الحركة النسائية في مصر المعاصرة » ، سابه لير ، شباط ١٩٨٧ ، العدد ٢ ، ص ٣ .

بعض بلدان المشرق ، المماثلة في تجانسها الإسلامي لبلدان المغرب والأكثر ملامسة منها لبؤر التحول الاجتماعي التي نشطت في العقود السابقة . وهذا يعني أن دراسة ما جرى في بلدان مثل تونس والجزائر والمغرب هو دراسة مرحلة ثانية، تنطلق - مع الحفاظ على خصائصها المحلية - من حيث وصلت سابقتها ، ومن « النموذج » المصري والسوري . اللبناني بشكل أساسي ، ولكنها تؤلف بدورها كذلك مرجعاً هاماً لبعض البلدان العربية - الإسلامية التي كان تطورها بطيئاً في المراحل السابقة . وعلى المستوى النظري ، فإن مواقف كبار المصلحين العرب المشرقيين ، من أمثال محمد عبده وشكيب أرسلان(١) ، كانت تنتقل وتنتشر بفضل حركة الرحلات النشطة التي كان يقوم بها هؤلاء المصلحون ، إضافة إلى الدراسات التي كان يعلها مغاربة كثيرون أو الزيارات التي كانت تقوم بها شخصياتهم الرفيعة ، أو جماعات الدارسين أو الحجاج الذين كانوا يقيمون زمناً في القاهرة وهم في طريقهم إلى مكة(٢) .

هذا والاستعمار الذي كان ما يزال قائماً في المغرب ، كان يؤخر مسيرة التحرر الوطني ، لكن ذلك لم يحلّ دون تعزيز قاعدته ودون تقدم الإصلاح الاجتماعي نحو الاستقلال بفضل مجموعة من التغيرات في النظام الحقومي ، ما لبثت أن ترسخت فيما بعد . وقد ساهم في ذلك - بطريقة أكثر حسماً - بعض التقاليد التي سبق ذكرها ، ومنها : نشاط القوى الاجتماعية الوسيطة ، كالجمعيات الدينية ، وتقليد إدارة

(١) أنظر : باراديل ، نيقس : « الرحلة العربية إلى أسبانيا في العصر الحديث والمعاصر » مدريد ، ١٩٨٨ . ص ٥٥٦ - ٥٨٩ .

(٢) بن جلون ، عبد المجيد : مساهمة في دراسة الحركة الوطنية المغربية ... ، الرباط ١٩٨٨ . ص ٢٧٤ وما يليها .

النساء لبعض المؤسسات الخيرية . وقد وُضع موضع الممارسة العدائية في هذه المرحلة جزءاً كبيراً من المقترحات التي دافع عنها الطاهر حداد في العقود السابقة . فالنقابي ، والشاعر الوطني ، والمصلح الاجتماعي الطاهر حداد (١٨٩٩ - ١٩٣٨) أضحي زعيماً للتحرر النسائي في تونس ، وكتابه « امرأتنا في الشريعة والمجتمع » ، الصادر عام ١٩٣٠ ، يمثل برأينا خطوة بالغة الأهمية في العلاقة تحافظ على الواقع الاجتماعي العربي الجديد وعلى موقع المرأة ، ذلك أن الحداد لم يكتف بالاشارة إلى الواقع ، بل جاء كذلك بأمثلة محددة من الاصلاحات التشريعية . وقد كانت مقترحات الحداد هي القاعدة التي اتُخذت على أساسها الاجراءات المتعلقة بوضع المرأة ، في تونس ، بعد الاستقلال (كقضية تعدد الزوجات مثلاً) . وقد سار الحداد على مبادئ محمد عبده في مصر ، لكنه جعلها أكثر واقعية وعملية ، فشدد الأنظار إليه كمصلح متقدم ، يمكن أن يصل به الأمر إلى طرح مسألة المساواة الكاملة بين الجنسين . وكان الحداد يرى - حسب قول كاتب سيرته أحمد خالد - إن تخلف الأمة آتٍ من إغفال القوة الحقيقية التي تمتلكها النساء ، وهن يؤلفن نصف المجتمع : « كان الطاهر حداد يحلل غفوة وعي المجتمع التونسي في عصره ، فيجد أن سببها هو الجهل والفقر والضعف ، وكان يجد أن هناك سبباً جديراً للضعف الذي أصاب المجتمع التونسي في عصره بالشلل : وهو أن نصف المجتمع مُقعد في البيت . وكان يرى أن هناك علاقة متبادلة بين تخلف المرأة وتخلف الأمة ، لأن « المرأة هي نصف الكائن البشري ، ونصف الأمة ، في الجنس والعدد وقوة العمل ، وفي مختلف وجوها » (١) .

(١) خالد ، أحمد : « أصحاب من البيت التونسية على الطاهر الحداد » . تونس ، الدار التونسية للنشر ١٩٧٩ .

كان تنظيم الحركات الوطنية العربية ، حتى أواخر الخمسينيات . ينطلق من دوافع تحررية ، وتنظيم يستند إلى زعامات وقيادات تقليدية . لكن نموذج الوطنية الذي مثلته الثورتان الجزائرية والفلسطينية ، في الخمسينيات والستينيات ، بتوحيدهما أوسع مشاركة شعبية في النضال الوطني ، أفسح للمرأة متسعاً في ميادين كثيرة كانت محرمة عليها من قبل . وكان لخصائص أنماط النضال الوطني الجديد في فلسطين والجزائر ، بتعبئتها جميع السكان ، أثراً مباشراً في مشاركة المرأة في النضال ، قوة مباشرة في القتال أو عنصراً يدعم الفدائيين . وقد أدى استشهاد عدد كبير من الرجال ، وهم رأس الأسرة ، إلى جعل المرأة هي المسؤولة عن كل شيء ، وبدأت تستغني ، مضطرة ، عن صورة الرجل — الحامي ، وتتحول هي نفسها إلى حامية للأسرة وراعية لها . وتبلورت في الوقت ذاته الملامح الخاصة بصورة المرأة — الرفيقة . وفتحت البنى الاجتماعية ، بفعل تجربة الفراق المحزنة ، وبدأت المرأة تؤدي أدواراً تتجاوز حياتها الشخصية ، مثلما هي حال الرجل . وكل من قرأ قصص غسان كنفاني ، مثلاً ، لاحظ كيف تقوم علاقات الأخوة أو الأمومة — البنية بين أناس لا يكاد يعرف بعضهم بعضاً ، يوحدتهم التضامن الجديد الذي نشأ عن المعاناة المشتركة .

وإذا كانت المرأة قد اكتسبت ، مجازاً ، ملامح قوة متزايدة ، أدت إلى زيادة ارتباطها بالوطن والأرض ، فإن المرأة الفلسطينية والجزائرية قد اكتسبت ، عملياً ، مسؤوليات واضطلعت بأعباء أكبر من تلك التي كانت تتولاها تقليدياً . وهذا التجاذب بين عنصريين متناقضين (نيل قدر أكبر من الحرية ، ولكن بأعباء ومسؤوليات اجتماعية ووطنية أكبر) هو الذي أشارت إليه بدقة شديدة برجيت

ريبيك بيدرش : « وكما نرى ... فان الدور الذي تؤديه المرأة الفلسطينية في المخيم - الدور الذي تأمل أن تؤديه - هو الدور التقليدي للمرأة العربية ، أعني دور الزوجة والأم . لكن قوة أخرى وإيديولوجية أخرى كانتا تنشطان ، إلهما الثورة الفلسطينية التي تدفع النساء إلى المشاركة في النضال الوطني » ؛ أو كما تشير الباحثة نفسها أيضاً ، « كثيراً ما أدت نساء الطبقة الوسطى الفلسطينية أدواراً مهمة من الوجهة الوطنية : فهن لم يمكن أسرهن من البقاء على قيد الحياة وحسب ، بل أُنحن كذلك لآخوتهن وأخواتهن تحصيل العلم ، بالرغم من أنهن لم يحصلن لأنفسهن على أي قسط من التعليم ، فضلاً عن أن نساء كثيرات منهن ساهمن في تمويل جمعيات خيرية واجتماعية » (١) .

إن التوتر الدائم الذي تخضع له الحركة الوطنية الفلسطينية ، أدى إلى تطور بعض القيم التي ترسخت في المجتمع . ويمكننا أن نذكر شاهداً على ذلك ما آلت إليه التربية في ظروف الحرب والاحتلال الفظيعة ، وأثرها على الشرف الأنثوي : فخلال السنوات التي سبقت نكبة فلسطين عام ٤٨ ، بل بعد هذه النكبة مباشرة كذلك ، كان الخوف على شرف النساء يدفع بالأسر إلى الجلاء عن قراها . ولكنهم عندما أدركوا فيما بعد ، أن المحتلين يحولون دون عودتهم ، صار مفهوم الشرف الأنثوي مرتبطاً بشرف الأرض . وأصبحت الأرض المحتلة هي وصمة العار الجماعية الحقيقية ، أما المرأة التي اغتصبها المحتل ، فلم تفقد شرفها ، لأنها ببقائها على أرض الوطن ، حافظت على شرف الجميع ، فالأرض والعرض ، كما قيل من قبل ، أصبحتا قيمتين متلاحمتين تلاحماً أكثر

(١) برجيت ريبيك بيدرش : « عناصر الاضطهاد والتحرير في وضع المرأة الفلسطينية » كوبنهاغن ، المعهد الاسكندنافي للدراسات الآسيوية ، ١٩٨٣ .

وثنوقاً مما كاننا عليه فيما مضى . ولم تعد المرأة رمزاً للأرض وحسب ، بل أصبحت الأرض والوطنية الجماعية هي التي تتولى ، بطريقة ما ، شرف المرأة ، فتحررها بذلك من فرديتها المضطهدة .

إن هذا التطور في الرموز ، باتجاه « تكثيف » و « تجريد » الشرط الانساني الفردي في سبيل رموز جماعية ، لا يقدمه الآخرون للمرأة وحسب ، بل إنها تتبناه هي نفسها أيضاً . فليس الشعراء العرب هم وحدهم من تغنوا برمز المرأة - الوطن ، أو المرأة - المدينة ، وإنما شاركت المرأة نفسها كذلك في مراكمة السيورة الثقافية والأدبية ، وكانت مشاركتها ذاتية واثوية ، كما تثبت لنا أعمال الشاعرة الفلسطينية الكبيرة فدوى طوقان .

ومع ذلك ، فإن السيورة الوطنية والسيورة الثقافية كانتا بالغتي الشدة على المرأة ، إذ راكمتا على كاهلها أعباء كبيرة . فانتشار التيارات الوجودية ، مثلاً ، التي اعتادت التردد بين الفردية والتضامن ، طرحت تحديات متواصلة على المثقفين ، كما أنها طرحت تلك التحديات أيضاً على المرأة التي حارت ما بين خيارات فردية وجماعية . ففي بحث المرأة عن مصيرها الخاص حيال الرجل ، أتكون معه أم في مواجهته ، أكثرت المرأة في الأدب العربي المعاصر ، منذ ليلى بعلبكي حتى أصغر الكاتبات سنّاً في عصرنا ، ممن يتناولن أمر الحاجتين كليتهما ، من البحث عن الشكل الانسان والأدبي للجمع بينهما . ودون تخلي المرأة عن أن تعيش وجودها الخاص ، وجدت نفسها مضطرة إلى الاختيار دوماً في أوضاع حرجة ، وإلى إبداء الرأي ، والقول ، والعمل شيئاً فشيئاً لتحويل ما أعلنه بعض الرجال أدبياً إلى واقع .

وقد شهدنا مع ذلك تراجعاً عاماً في وضع المرأة خلال السنوات الأخيرة ، وهو تراجع موازٍ لضيق السوق وفرص العمل في معظم البلدان فالأمر لم يعد الآن مجرد ظاهرة وطنية كنتلك التي نشأت في القرن التاسع عشر أو حركات وطنية جماهيرية وشعبية تواجه محتلاً أجنبياً . فالقومية العربية تتحدث ، منذ زمن ، عن اهتمامات أخرى : إذ يوجد أمامها عالم مكون ، ظاهرياً فقط ، من قوميات متعددة ، لكنه في الواقع مؤلف من علاقات متبادلة وسلطات أرفع مستوى من القوميات ، كما أشار براودل (١) ، حتى ولو لم تكن قومية بالمعنى الدقيق للكلمة . أما كيف سيؤثر التراجع الاجتماعي والاقتصادي ، والأزمة العامة على المرأة العربية ، فذلك ما سيكشف عنه المستقبل القريب . وقد كشفت دراسات فرانز فانون حول المرأة الجزائرية (٢) عن وجود نزعة ، ما تزال قائمة حتى الآن ، لتجاهل المنجزات التي حققتها النساء واعادتهن إلى دورهن التقليدي في أوقات الأزمات . لكن النساء والرجال العرب مازالوا عناصر فعالة ، وغير سلبية على الإطلاق ، في التاريخ المعاصر . مثلهم في ذلك مثل شعوبهم وبلدانهم .

وتجربة هذا التاريخ الذي أدت فيه المرأة أدواراً بطولية كثيرة تلتقي بتجربة أجيال جديدة تتساءل عن الصعوبات التي تواجهها المرأة (٣) جنباً إلى جنب مع شعبها ، وعن السبيل إلى حلها يبدأ بيد .

(١) انظر : براودل ، فرانز « دهناميكية الرأسمالية » مدريد ١٩٨٥ .

(٢) انظر فرانز فانون « سيولوجية ثورة » باريس ١٩٧٥ صفحة ١٦ - ٥٠ .

(٣) « التحديات التي تواجه المرأة العربية في نهاية القرن العشرين » القاهرة . منشورات تضامن المرأة العربية ١ - ٣ أيلول ١٩٨٦ .

تركتة حسين مروة ١٩٨٧ - ١٩١٠

وتاريخ الفكر العربي - الاسلامي

كارمن رويث برابو
جامعة مدريد « اوتونوما »

(*) نص غير منشور سابقاً للمحاضرة التي ألقىته في جمعية الصداقة الإسبانية - العربية ،
في مدريد ، أيار (مايو) ١٩٨٧ .

[في العالم العربي الذي قيص لنا أن نتعرفه ونعيشه، شهدنا وجود كتاب وأساتذة وباحثين تنتشر أعمالهم بقوة وطموح ، سواء بين الشباب أو في أوساط الجيل الناضج ، وقد تجاوزت أسماء عدد كبير منهم حدود اللغة والإطار الثقافي العربيين ، لتصل إلى الشهرة العالمية . فالأزمة التي يعيشها المجتمع العربي ، موازية في كثير من مظاهرها لأزمة المجتمع الغربي ، لم تقف عند عدم الاجهاز على النشاط الثقافي وحسب ، بل أنها أيقظته كما يبدو ، وغذته أيضاً .

ونشهد في الوقت ذاته اختفاء رجال كانوا أساتذة لآخرين كثيرين ، ألفوا أعمالهم في معظم الأحيان بعيداً عن قنوات الثقافة المعروفة و [« العلاقات العامة » ، واستحقوا مع ذلك اعتراف وتقدير جميع أولئك الذين جعلتهم أعمالهم يغيدون التأمل والفهم . أحد هؤلاء الرجال هو حسين مروّ ، المفكر اللبناني البارز الذي اغتيل في بيروت ، في شهر آذار ١٩٨٧ ، وهو في السابعة والسبعين من العمر ، حين كان في ذروة التزامه الفكري والسياسي ، وكان يعاني في الوقت نفسه مرضاً خطيراً .

كان وجه حسين مروّ البشوش مصحوباً على النوم بنظرة فطنة وجدية ، وكانت ابتسامته الدائمة تطفئ على التجاعيد الكثيرة في جبهته ؛ ولم يكن لإنهاكه الجسدي الظاهر ليمنعه من الإعراب لنا بضراحة عن آرائه ؛ كما لن يحول موته دون أن تواصل أعماله تأثيرها الإيجابي في الثقافة العربية ، أو أن يكون لكثير من تأكيدات وتحليلاته قيمة راهنة

مباشرة في الوضع الذي نعيشه في اسبانيا اليوم تجاه الثقافة العربية والإسلامية ، وهو ما سنشير إليه لاحقاً .

حسين مروه هو واحد من المثقفين العرب ، استخدم المنهج الماركسي بجد وصرامة ، لدراسة تاريخ الفكر العربي — الاسلامي ، حتى صار يُعتبر — وهو كذلك حقاً — أستاذ أجيال في هذا الاتجاه . ولكن ، مهما بدا في الأمر من غرابة ، فإن أعمال هذا الكاتب قد بدأت تترك تأثيرها المهم الآن ، وذلك لسببين رئيسيين هما : الیقظة الجديدة في إعادة النظر الشاملة حول الإسلام في السنوات الأخيرة ؛ ونشر كتاب مروه الأساسي في هذا الميدان سنة ١٩٧٨ .

« لم يكن لحسين مروه من سلاح آخر سوى القلم . وحتى في المناقشات الثقافية ، كان هذا الرجل الهادئ البسيط ، يتحدث بصوت خافت ، كأنه المهجس » . بهذه الكلمات وصف ياسين رفاعية (١) في الثاني من آذار ١٩٨٧ « شيخ الفكر الماركسي العربي » — إذا جاز لنا التعبير :

إن خبر اغتياله في بيروت ، مع مثقفين ومناضلين آخرين من جنوب لبنان ، لن يمحو من ذاكرتنا صوتاً هادئاً وعميقاً ، وملامح تخطيطها أنحادي سبعة وسبعين عاماً من الحياة واليقين ، وابتسامة بشوش ، ورغبة جاء التعبير عنها بعفوية وبساطة : أن نعود إلى بلادنا وتبادل مع مثقفينا وباحثينا حصيلة سنوات طويلة من البحث والنضال الدؤوب من أجل الثقافة .

(١) ياسين رفاعية : « كاتم الصوت » ، في الدستور ، العدد ٧٠ ، السنة السابعة عشرة (الاثنيين ٢ آذار — مارس — ١٩٨٧) .

ومثلما يحدث بكثرة ، فإننا حين نفقد إمكان الاستماع إلى أحد الرجال مباشرة ، تكون أعماله قد بلغت أبعادها الكاملة ، وتكون سيرة حياته ، كما يبدو ، قد اكتسبت معنى أكبر وأشد وضوحاً ، فرسمت الخط الذي يوحد ميلاد حسين مروّه في جنوبي لبنان ، ضمن وسط شيعي تقليدي ، وتكوينه في النجف وبغداد ، بانتاجه الفكري التالي ضمن الخط الماركسي ، ومشاركته في الحزب الشيوعي اللبناني ، الذي اختير عضواً في لجنته المركزية قبل موته بقليل .

لقد جرى لحسين مروّه في حياته شيء مشابه لما أثاره في موته : فهو يبدو وكأنه قد استخدم كاتماً للصوت . وليس المقصود بهذا الكلام هو الصورة القاسية الجارحة التي يتضمنها ، وإنما الواقع الذي يعكس ما أحرزته أعماله من تأثير على أعداد واسعة ، وشبه مجهولة على الدوام تقريباً ، من القراء ، أو تأثيرها الخفي في أعمال مثقفين عرب معاصرين كبار . وقد أثار هذا التأثير المُضَاعِف والخفي لعمله الفكري ظاهرة مفاجئة — لأولئك الذين ما كانوا يؤمنون بوجود قوى مؤثرة واسعة و « صامتة » في العالم العربي — وذلك بنفاذ الطبعة الأولى من كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (١) فور صدورهما سنة ١٩٧٨ ، وهو ما حدث بعد ذلك للطبعات التالية التي كانت تتوالى بمعدل طبعة جديدة كل عام . وبينما كان حسين مروّه يخبرنا أن كتابه قد أثار اهتماماً حقيقياً ، كنا نجد أنفسنا حيال ظاهرة مثيرة للفضول ، ذلك أن الكتاب المذكور قوبل بقليل من النقد والاهتمام من جانب الباحثين . كما وجدنا في الوقت نفسه صدى لأفكار الكتاب في أعمال

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . بيروت ، دار الفارابي ١٩٧٨ .
(في مجلدين) .

كثيرة كانت تستشهد به بإيجاز ، أو تغفل ذكره ، على الرغم من وضوح استلهاها أفكاره ، ولو جزئياً .

كان حسين مروّه رجل عمل واحد ، وباتجاه هذا العمل الوحيد كانت تصب جميع مؤلفاته السابقة ، وكأنها مجموعة من المخططات التمهيدية التي تهيب للوحة الزخرفية الجدارية الكبرى . وقد ظهر كتابه « التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية » عام ١٩٧٨ ، في بيروت (١) ، حين كان المؤلف في السابعة والسّتين من عمره . فحدث حينئذ ظاهرة توضح جيداً حالة الحياة الثقافية العربية كما هي فعلاً : فقد لقي الكتاب ، كما أشرت ، انتشاراً واسعاً ، ونفدت طبعاته المتتالية ، وصار كاتبه مرهوباً نتيجة الاقبال والاهتمام الكبيرين اللذين قوبل بهما ، وأيقظهما عمله ، خصوصاً بين الأجيال الشابة . وفي عام ١٩٨١ ، بمناسبة انعقاد ندوة في بيروت ، احتفالاً بالسنة العالمية للبحرّان خليل جبران ، سُنحت لي الفرصة لتحية حسين مروّه ثانية ، ولألاحظ بنفسي كيف أنه كان مدركاً أن نشر كتابه قد أثار استنكار وهلع الكثيرين ، وكان من جهة أخرى سبباً في إثارة حماس آخرين ليسوا بالقليلين ، مما حمل إليه مشاكل غير قليلة ، كان مستعداً ، بكل تأكيد ، لتحملها ومواجهتها .

أقول إن هذا الاقبال الذي لقيه كتابه قد تم عبر « سراديب » شبه سرية ، على هامش قنوات الثقافة النقدية الرسمية أو شبه الرسمية . ويبدو أن مروّه قد تواصل مع قطاعات واسعة من المجتمع العربي ،

(١) نفدت الطبعة الأولى خلال فترة قصيرة . وفي العام التالي صدرت طبعة ثانية ، مابثت أن تلتها طبعة ثالثة عام ١٩٨٠ . وقد صدر الطبعات جميعها عن دار الفارابي ، في مجلدين ، عدد صفحاتها ١٠٣٤ و ١٠٢٨ على التوالي .

متجاوزاً القنوات المعتادة في نشر كتب الأبحاث ، مثلما جرى قبل ذلك بسنوات لشعر المقاومة الفلسطينية ، في مرحلة أولى ، أو لأعمال نزار قباني الشعرية . ففي استجابته لضرورة ثقافية ، أحس بالحاجة إليها قبل سنوات عديدة ، جمع « الشيخ » مروّ في كتابه جميع مسائل التراث الثقافي الفلسفي العربي الإسلامي ، ودرسها من وجهة نظر ماركسية .

ومنذ ظهور كتابه ، وبفضل ظهوره ، أصبح هنالك إطار مناسب لفهم الاشكالية التي تواجه الفكر العربي المعاصر حين يحاول فهم الارث الفلسفي العربي . ومنهج حسين مروّ المادي ، يتيح تحديد أبعاد المناظرة الى الحد الأقصى ، وفهم مواقعها وانزال المفكرين « المعارضين » في منزلتهم ، ليس ذلك لأن المنهج بحد ذاته يرمي إلى إبراز الظروف التاريخية والاحداثيات المادية التي نشأ فيها العمل الفكري ، وإنما لأن مروّ هو رجل يعبر عن أفكاره بوضوح ونظام وتسلسل ، وبجزعة كبيرة من الصراحة .

وعندما مُنح ، سنة ١٩٨٠ ، جائزة اللوتس ، الجائزة العالمية التي تضاهي جائزة نوبل ، إنما كوفئ هذا الكتاب الذي كثف فيه مروّ ، وعرض في الوقت ذاته كل جهوده التي بذلها كباحث على امتداد حياته .

يجمع مروّ فرضياته النظرية في مقدمة طويلة مؤلفة من ١٧١ صفحة ، تشكل بحد ذاتها دراسة لمنهج البحث في تاريخ الفكر العربي — الاسلامي . وتتوسع فرضياته ونتائجه لتشمل تاريخ الثقافة العربية — الاسلامية بمجملها ، وهذا يجعل من المقدمة عملاً جديراً بأن يُترجم ، مثلما هو جدير بذلك الكتاب بجملته .

منذ ظهور كتاب مروه، وعى مؤرخو الفلسفة العربية — الإسلامية أنهم سيكونون هدفاً للدراسات، وأنه لم يعد ممكناً التصدي لهذه المسألة بطريقة وضعية سهلة، ولا بطريقة مثالية (وذلك بعرض التأثير المباشر والبسيط لبعض الأفكار في سواها)، كوعيم كذلك أن اختيار الموضوعات، وأفضلية معالجتها، يستجيب لدواع مختلفة صار من المناسب عدم إبقائها طي كتاب علمي حقاً، وأنه على مؤرخي الفكر أو مؤرخي الثقافة أن يحلوا ويدرسوا موقفهم وعقيدتهم، وكذلك موقف الآخرين وعقيدتهم، إذا كانوا لا يريدون أن يخدعوا قراءهم مباشرة.

ولكن منذ زمن بعيد، يكاد يكون موازياً للتاريخ المعاصر، اتجه المثقفون العرب إلى كتابة سيرهم الذاتية، أو إلى كتابة شهادات متنوعة الأنماط، وبيانات، وتحليلات لكيفية وعيهم العالم، يوردون فيها أشياء كثيرة عن أنفسهم وعن موقفهم وعصرهم. ولقد شعر المفكرون، والباحثون، والفلاسفة، والشعراء، والسياسيون ممن تتضمن أعمالهم تحليلاً للعالم المحيط بهم، شعروا بتحدي هذا الواجب. وفيما يخصنا في هذه الحالة، فإن سيرة مروه الذاتية جاءت موجزة وبسيطة، دون أي مزاعم أدبية أو رغبة في تقديم نفسه على أنه شخص استثنائي، إذ إنه سعى إلى أن ينقل مباشرة ما كانت عليه سنوات صباه البعيدة في عالم صار اليوم نائياً، والطريقة التي تلقى بها أول المؤثرات الثقافية التي صاغت وجهته في الحياة وحسمتها. وبفضل مقاله: «من النجف دخل حياتي ماركس» (١) يمكننا أن نتوغل اليوم في حياة حسين مروه مثلما كان يرغب هو نفسه، للإشارة على الأقل إلى بعض الاحداثيات البارزة من مكانته كفرد ضمن جماعة ومجتمع.

(١) مجلة «العريق»، بيروت، العدد ٢ - ٣، حزيران / تموز ١٩٨٤. ص ١٧٢ - ١٨٣.

قبل أقل من ثلاث سنوات من الآن (كُتِبَ هذا البحث سنة ١٩٨٧)، نشر حسين مروه في مجلة الطريق اللبنانية ، وكان مديراً لها وعضواً في مجلس تحريرها ، نشر المقال الذي يستعرض فيه حياته الفكرية ويحاول تحليل تطوره الشخصي . وقد تضمن مقال « من النجف دخل حيّاتي ماركس » فقرة من مقال كان قد كتبه سنة ١٩٣٨ ، وكان آنئذ في الثامنة والعشرين من عمره ، بين فيها : « بصدق وحزارة ، حكاية ذلك الصراع الطويل المرهق والممتع معاً بين حلم الطفولة الذاهب وعلاقاته ونواذعه ورواسبه ، وبين المشروع المعرفي غير المحدود الذي جعلته البديل عن الحلم ذاك بقراري واختياري »(*) .

وعند بلوغه الرابعة والسبعين ، وبعد حصوله على جائزة اللوتس التي توجت الاعتراف بجهده الفكري ، يتذكر حسين مروه مسيرة حياته ، وراء الحلم أولاً ، ثم وراء المشروع فيما بعد ، فالأب والأم وجميع أفراد الأسرة المتحدرة من جبل عامل ، يرغبون في أن يصبح الصغير شيخاً اسلامياً ، ويوجهونه منذ وقت مبكر نحو هذا المنصب ؛ مثله في ذلك مثل أطفال كثيرين آخرين ينتمون إلى أسر فقيرة . ومع ذلك ، سرعان ما كشف له موت أبيه ، وكان في الثانية عشرة من عمره ، قيمة الواقع بطريقة فظة وساخرة : « أبي كان يبدو لي من أهل اليسر المادي ، فبيتنا في حدائنا لم يكن يخلو من الضيوف أبداً على مدار السنة ... وما إن مات أبي حتى بدا لي أننا فقراء ، لا من أهل اليسر ، ورأيت فجأة أننا صرنا في مكان مكشوف جداً بين صفوف الفقراء من أهل بلادنا » .

• صدرت هذا العام السيرة الذاتية الكاملة لحسين مروه بعنوان « ولدت شيخاً وأموت طفلاً » دار الفارابي بيروت ١٩٩٠ : الناشر

ونعرف منه بالذات أنه وُلد في هذه الأسرة الشيعية ، في لبنان ، وأنه كان يحلم ، مثل جُلِّ أطفال محيطه ، بأن يصبح شيخاً حين يكبر . ومن أجل ذلك ، أرسلته أسرته صغيراً ، بعد موت أبيه ، المثل والنموذج ، إلى النجف في العراق ، حيث سيتلقى الدراسة اللازمة للوصول إلى المرتبة المرجوة . ولا بد أن الحياة في النجف كانت ، في نظر أطفال جنوب لبنان ، شيئاً لا يمكن مقارنته بالحياة في وطنهم الأصلي ، حيث لا مثيل للمعابد الإسلامية الضخمة ومراكز الدراسة العراقية (وبالمناسبة ، فإننا مازلنا بحاجة لدراسة أكثر دقة ، تعرض لنا أهمية العراق ومكانته . الفاعلة قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها مباشرة ، ذلك أن اهتمام المستشرقين ومؤرخي الثقافة العربية الحديثة انصب كله على لبنان ومصر) .

وما إن بلغ مروه سن الرشد حتى بدأت اهتماماته تنفصل عن تعاليم السلطة ، تلك التعاليم التي كانت تبيح له حرية استخدام العقل ، بعد أن تفرض عليه قيداً واحداً فقط هو في نوع القراءات التي يقرأها (مثلما كانت تفعل الكنيسة الكاثوليكية في ذلك الحين ، بفهرستها الكتب المحرمة) . وبدأ مروه ، بشكل عام وعادي ، ودون أن يخطر بباله أن ذلك قد يسيء إلى تكوينه ، يقرأ الكتب المسموح بها جنباً إلى جنب مع تلك القراءات الأخرى الجديدة المحظورة ، وكان بينها عدد كبير من المؤلفات الأوروبية والعربية الحديثة ، التي راحت تمتاز في عقله وأحاسيسه مثلما يمتاز « الكوكبيل » . وكانت تلك السنوات هي التي وجد فيها دليلاً يوجهه ويقود خطاه ، تمثل في شيخ كان يقدم محاضرات سرية على ضفاف دجله — مثلما كان يفعل طه حسين حين كان يتردد على الشيخ محمد عبده(*) .

* معروف أن الذي كان يقدم محاضرات « في البيت » لطله حسين وأحمد حسن الزيات والزناطي هو الشيخ سيد علي المرصفي . أما محمد عبده فلم يسمعه طه حسين إلا في مرات معدودة . الناشر .

في النجف « دار الهجرة الأولى لكل شيعي في الدنيا يحلم مثل حلمي » (١) ، يتاح له الحصول على تكوين اسلامي جيد ، وفي الوقت نفسه على « كتب وصحف من مختلف البلدان العربية ، وخصوصاً من مصر ولبنان » ، وهو ما يقدم صورة تتفق مع ما كان عليه جو الفضول واليقظة الفكرية العامة في العراق بعد الحرب العالمية الأولى وانتقال فيصل ، ملكاً لبلاد كانت تدخل استقلالاً استعدت له قبل ذلك بسنوات ، في عام ١٩١٧ ، حين شارك ضباط عراقيون في صفوف القوات العربية . وكانت كلمة « اشتراكية » تتردد كثيراً في ذلك الحين ، وكان عماد قراءات مروّه ، مؤلفات كتّاب من أمثال : نقولا حداد ، وفرح أنطون ، واسماعيل مظهر ، وشبلي شميل – الذي نشر النظريات الداروينية – ، وسلامة موسى اضافة إلى مجلة « الملتقط » .

وفي أواخر الثلاثينيات ، دخل المرحلة الأخيرة من دراسته في النجف ، وبدأ يكتب اسبوعياً لمجلة الهاتف ، الصادرة في المدينة ذاتها ، والتي كان يديرها القاصّ جعفر الخليلي ، فكان يكتب لها المقالات أحياناً والقصص القصيرة في أحيان أخرى . وقد ارتبط في هذه الفترة ، سرّاً ، بالشيخ حسين محمد الشبيبي (الذي أعده النظام الملكي سنة ١٩٤٧) ، وهو من بدأ بتدريسه الماركسية . وفي بداية الأربعينيات ، يبدأ مرحلة حاسمة من حياته ، يشير إليها المقال الذي ذكرناه سابقاً . ففي تلك المرحلة ، حيث « الكدح اليومي لكسب العيش / الكفاف بمثابة السلك الموصل بي إلى الرؤية من الداخل » (٢) .

وتبدأ حينئذ مرحلة جديدة من حياته ، مكرسة للتعليم في المدارس

(١) المصدر السابق ، ص ١٧٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٨٠ .

الثانوية ، في العاصمة بغداد . فتيح له ذلك ، ويضطره في الوقت ذاته . إلى تنويع قراءاته وانتقائها ، وهو أمر يتمكن من تحقيقه فعلاً في « سوق السراي » .

وفي التاسع من حزيران ١٩٤٩ ، يعود إلى بيروت نهائياً ، مُبعداً من البلاد التي تلقى علومه فيها ، إذ يأمر نوري السعيد بطرده ، بعد أن انتقده مروّ في مقال بعنوان « نوري السعيد بين العقل والعاطفة » .

كان حسين مروّ يحدد موقعه حتى ذلك الحين ككاتب وطني ، لكن ميوله اليسارية بدأت تصبح أكثر ظهوراً في أواسط الأربعينيات ، إلى أن انخرط في صفوف الحزب الشيوعي اللبناني عام ١٩٥٦ . فتوزعت حياته الثقافية في لبنان منذئذ بين تعليم الأدب العربي ، والنقد الأدبي ، والمساهمة في المجالات الثقافية ودراسة الفلسفة والفكر الاسلاميين .

* * *

بالرغم من أن حياة حسين مروّ - وموته كذلك للأسف(١) - تنطوي على فرادة ومغزى عميقين ، إلا أنه من الخطأ التركيز على شخصيته باعتبارها حالة معزولة وفريدة في تاريخ الفكر العربي المعاصر . إذ لا بد من الإشارة - كما يعترف هو نفسه - إلى أن عصره بالذات ، باعتباره حصيلة تواصل تاريخي ، عرف انقطاعات ومراحل ، ولكنها كانت مترابطة ببعضها بعض في جوهرها .

فمئذ القرن الماضي حتى أيامنا ، أي منذ انطلاق فكر النهضة حتى الآن ، كانت هناك ثلاث مراحل تمضي متداخلة مع تطور المجتمع

(١) اغتيال في لبنان يوم ١٧ شباط ١٩٨٧ .

العربي (وتداخل هذا التطور بدوره مع تطور المحيط العالمي) ، وتلك المراحل هي : مرحلة تأسيسية أو أساسية (١٧٩٨ - ١٩١٩) ، ومرحلة نضال من أجل الاستقلال (امتدت حتى عام ١٩٤٥ في المشرق ، وإلى زمن أبعد في المغرب) ، ومرحلة موسومة بالهزيمة ورد الفعل عليها . وفي كل مرحلة من هذه المراحل ، اهتم الفكر العربي ببعض المسائل بعينها ، وقدم لها حلولاً مختلفة ، وذلك حسب ارتباطه بأسس دينية واتجاهات سلفية ، أو اصلاحية ليبرالية ، أو تقدمية (١) . و حياة حسين مروّه ساهمت في المرحلتين الأخيرتين ، وكانت قد انطلقت من الأولى . وهذا يعني أنه التقط تجربة فكر النهضة وانتشار الأفكار القومية ، وأفكار الإصلاح الاجتماعي ، وتفسير التراث ، والنقد الذاتي . وبتحديد أدق ، فقد انطلق من تجربة ثقافية مزدوجة ؛ قوامها تكوين ديني تقليدي واستقبال الماركسية ونشرها في العالم العربي ، عبر بعض القنوات الدينية تحديداً . ولم يكن 'مروّه وحيداً في ذلك : فمئذ نشر كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) حتى الآن ، انتشرت حركة واسعة النشاط يقوم بها قطاع مكون تكويناً دينياً أساساً ، ومنفتح على التأمل في الماركسية ، كالحالات التي ينوه بها عبد الله حنا عند اشارته إلى خالد محمد خالد أو محمد عمارة ، اضافة إلى محوري مجلة الكاتب المصرية (١) .

سنتناول حسين مروّه انطلاقاً من منظوره هو بالذات ؛ حيث يرى أن شخصيات الفكر الكبرى ليست سوى قمة هرم عظيم يكونه

(١) انظر : حليم بركات : « المجتمع العربي المعاصر » بيروت ، ١٩٨٤ .
(٢) عبد الله حنا : « بعض أوجه انتشار الأفكار الماركسية في المشرق العربي » في مجلة الطريق ، عدد سبق ذكره ، ص ٢٣٧ - ٢٧١ .

تاريخ التجارب البشرية السابقة ، وحتى لو غابت هذه الشخصيات من الوجود ، فإن الركيزة التي شكلتهم ودعمتهم تبقى موجودة ، وتنمو وتتسع .

كان لا بد للأفكار الماركسية من الوصول إلى العالم العربي ، ومن أن تمتدّ فيه بعض الجذور الاجتماعية ، وكذلك الثقافية ، لأن حالة التحول الاجتماعي - التاريخي ، العالمية والمحلية على السواء ، جعلت من العالم العربي كلاً خاضعاً ومضطهداً ، يحتاج إلى الحرية والتضامن ، وإلى فهم علاقات القوة الجديدة في المجتمع .

وانتماء حسين مروه إلى طائفة اجتماعية وثقافية (الشيعة في لبنان) خاضعة تاريخياً وآتياً لضغط وتهميش ، ولتناقضات اجتماعية - سياسية ، ربما يكون قد ترك أثراً أكبر على مسيرته الحياتية .

إنما هناك عنصر آخر ، أرى أنه لا بد من التنويه به في أعمال حسين مروه ، وربما شكل جواباً على التساؤل حول ما شدّ المسلم فيه إلى الماركسية أساساً . فبعد ملاحظة الاهتمام الكبير الذي يعالج به مروه بعض موضوعات تاريخ الفكر الإسلامي ، واعتبارها موضوعات أساسية ، نراه يُبرز موضوعاً فوق سواه : ألا وهو التوترات بين الفكر القلدي (حرية الاختيار ، ومسؤولية الإنسان) والفكر الجبري (ارادة الإنسان كأداة لارادة الإله) . ونفكر : أليس من محاور الماركسية قرن الحتمية التاريخية بالمسؤولية الإنسانية والتأكيد على ضرورة قيام هذه الأخيرة بعملها ، أي اقتران الثابت والنسبي ؟ ألا يرى الفكر الماركسي وجود ترابط بين المادي والفكري مشابه لما يراه الإسلام من علاقة بين الدين والدنيا ؟

وهناك عنصر آخر يعرضه مروه في تأمله حول الإسلام ، وهو وحدة المعرفة ومختلف العلوم ، رغم اختلافها وتنوعها الذاتي ، لأنها وحدة بعض الأصول ، أو الجذور ، التي تستند إليها الفروع . ولا ينسى أن يُذكرنا بأن وحدة البشر وتاريخهم وتطورهم ، في الفكر الماركسي ، ترتبط جدلياً بتنوعهم ، وتعدد أحوالهم ، واختلاف تكوينهم الاجتماعي . والعقل في هذه الحالة وتلك هو السلاح والمنهج الموجود تحت تصرف الإنسان لتوجيه سلوكه .

ومع ذلك ، يجب علينا ألا ننسى أن الفرق الحاسم ، من منظور فلسفي وثقافي صارم ، بين الماركسية والإسلام ، هو مصدر معرفة هذه الوحدة وهذه الأصول أو الأسس . فهو في الماركسية الوعي البشري وحده ، على امتداد التاريخ . أما في الإسلام ، فانه الوعي الإلهي . والعلاقة بين المفهومين ، في لفظهما بالعربية وعي ووعي ، هي إحدى نقاط الاختلاف في المظهر التجريدي للمسألة .

إضافة إلى المقالات الكثيرة المنشورة على امتداد سنوات حياته في الصحف والمجلات (١) ، والتي تستحق دون شك الدراسة والجمع ، فإن عمل حسين مروه قد نضج في كتاب بالغ الاتساع ، هو الذي أشرنا إليه . وليس هذا الكتاب بأي حال من الأحوال مجرد جمع لأعمال سابقة ، وإنما هو عمل استغرق حياة كاملة ، وجاء ثمرة مشروع متروك ومتماسك وناضج ، نظم فيه معارفه وجعلها ذات

(١) يبرز مروه نفسه بين تلك المقالات واحداً بعنوان : « الموقف من التراث في الدين والفلسفة » ، المنشور في مجلة الآداب (بيروت) العدد ٥ ، السنة ١٨ ، أيار ١٩٧٠ .

معنى . أي انه حصيلة مشروع ثقافي بدأ يتشكل في ذهنه في شبابه ، حين كان يدخل سن النضوج وهو في الثلاثين من عمره ، وقد رافقه عبر تجاربه كلها ، إلى أن اتخذ شكله النهائي .

يرمي مؤلف حسين مروه إلى رسم صورة اجمالية لتاريخ الوعي العقلي ، كانعكاس للتاريخ العربي الإسلامي ، وعلى ارتباط به . ونجد في الكتاب ثلاثة عناصر يمكن ، شكلياً ، فصل كل منها عن الآخرين :

أ (تأمل عام في التاريخ - كواقع ، ووعي انساني، وواقع ايدولوجي كذلك - ، كما يتضمن تأملاً في معنى المنهج المادي في مواجهة المنهج المثالي (بالمعنى الفلسفي لكلا المصطلحين) . ويرد هذا القسم مكثفاً في المقدمة (وهي تكاد تكون كتاباً مستقلاً ، مؤلفة من ١٧١ صفحة بالغة الأهمية ، وتستحق الترجمة كما أشرنا آنفاً) .

ب (تطبيق هذه المبادئ على أحداث التاريخ العربي - الإسلامي المعروفة ، وإعادة طرح مغزاها وعلاقاتها .

ج) يجري هذا التصنيف للمعلومات وإعادة النظر فيها ، جنباً إلى جنب مع إعادة سرد التاريخ الفكري العربي - الإسلامي بمجمله ، ليقدم لنا بذلك مادة تعليمية شاملة .

التاريخ :

يقدم حسين مروه ، بشكل مجمل ، رؤية للتاريخ العربي الإسلامي انطلاقاً من الاحداثيات التي استطاعت المعرفة الإنسانية اقرارها على امتداد الزمن ، على شكل تاريخ للفكر العربي - الإسلامي (ويتضمن ذلك كتابات بالعربية لمفكرين اسلاميين - وهو مفهوم أكثر شمولاً .

من مفهوم « مفكرين مسلمين » ويستخدمه المؤلف بطريقة واعية واردة تماماً .

وبفهمه نسبية التاريخ وهذا الوعي ، اللذين لم يُختتما بعد ، كان أول من طرح ضرورة اجراء تحليل لنفسه بالذات ولمنهجه في مقارنة ما هو تاريخي . وهذا يستدعي من الباحثين التاليين ، في تطبيقهم لمبدأ التحليل ذاته ، أن يكملوا معارفنا في التاريخ ، ووعينا الخاص ، بمقتضى حركة تطور المجتمع .

فليس التاريخ هو ما قد وقع فعلاً من أحداث فقط — فما حدث هو شيء محسوس ، ولكن من المستحيل معرفته معرفة مطلقة — وإنما رأي البشر في تلك الأحداث أيضاً . هذا يعني أن التاريخ هو حياة المجتمع البشري عبر الزمان ، كما أنه المعرفة التي تكونت حول هذا التاريخ أيضاً . وما يرمي إليه حسين مروه في عمله هو أن يقدم لنا هذا التاريخ المزدوج للفكر العربي — الإسلامي : التاريخ الذي حدث ، وذاك الذي كان يوضع ، مع قناعاته الراسخة بأن روايته للتاريخ هي خطوة أخرى في الميدان الثاني . فنسبية العمل التاريخي ، وإمكان الاحتفاظ بمحور ارتكاز معين حول التاريخ الحقيقي ، والاحتفاظ في الوقت ذاته بحركة سريعة ومرونة في الإخلاص للعمل المعرفي ، هو الذي يسمح بهذه المقاربة المتجددة على الدوام ، والمرتبطة في الوقت نفسه بالثقافة والمجتمع .

إن هذه المعرفة تنتج كذلك إثر انتقاء ايديولوجي ، وتتركز على ما هو ملائم ومحط اهتمام وأكثر جدوى لهدف محدد في الحاضر ، مع التوجه نحو المستقبل (ومع القناعة طبعاً بأن المعرفة المطلقة والكلية

ما هي إلا يوتوبيا ، وأن من يزعمون امتلاكها ليسوا إلا مخادعين ، يفعلون ذلك لهدف ايدولوجي معين أيضاً) .

إن اختيار حسين مروه الإيدولوجي العام ، في اطار الماركسية ، يعنى بالاشكالية العربية : متمثلة في إقامة رابطة ثابتة ، ومرنة في الوقت ذاته ، بين العرب وماضيهم ، تبعدهم عن التبعية ، وتتيح لهم أن يعتبروا أنفسهم جزءاً مكملًا لتاريخ الإنسانية الشامل ، وتمكنهم من الحفاظ على ثقافتهم ومجتمعهم وتطوريهما دون تبعية مفروضة وقسرية .

وتُظهر لنا دراسة هؤلاء المؤرخين العرب المعاصرين ، من مختلف الانجاهات الفكرية ، أن موقف حسين مروه هو همّ وطني أو جماعي عربي ، وليس حصيلة مواقف الماركسية وحسب .

الثقافات :

إن اقتناع حسين مروه بأن الثقافة هي إرث مشترك لجميع بني البشر ، وهو موضوع متأصل إلى حد كبير في الثقافة العربية الإسلامية التي ينطلق منها ، كانطلاقه من الفكر الماركسي أيضاً ، جعلته يهتم بشكل دائم ، وشديد الفطنة ، بظاهرة « الاستشراق » ، ودوافعها . وتشكل تأملات حسين مروه بالنسبة لكل مهتم بالقضايا الثقافية ، وللمهتمين بفهم الثقافة العربية خاصة ، الإطار الذي يحدد مكانة أعمال ومواقف ، دون أن ننسى أنه يجمع في عمله سلسلة طويلة من الأفكار السابقة ، وأن مفكرين آخرين قد نهلوا منه وحققوا أعمالهم صدى عظيمًا كونها كتبت باللغة الإنكليزية وصدرت في الولايات المتحدة ، كما هو الحال بالنسبة لكتاب أدوارد سعيد مثلاً .

وهنا أعود لألتقي مجدداً بتأكيدي السابق ، بأن لكتاب حسين

مروه صلاحية خاصة في اسبانيا ، وفي هذا الوقت بالذات : حيث تدور منذ بعض الوقت أحاديث حول « حوار الثقافات » ، و « تكامل الثقافات وتوافقها » في تاريخنا ، وكأن هذه الثقافات أوعية مغلقة متباعدة ، يمكن وضع بعضها إلى جانب البعض الآخر ، لا إثارة مفعول جماعي طيب ؛ وحتى تميزها عن بعضها بعض بتعارضها وتكاملها فيما بينها . وذكرونا حسين مروه بأن الثقافة واحدة ، وأن فيها في الوقت ذاته تنوعات تستجيب لمختلف الظروف التاريخية – الاجتماعية والمادية التي نشأت فيها . ولكنها ليست تنوعات مطلقة أبدية تستدعي المقارنة فيما بينها . وهو يذكرنا من جهة أخرى ، بأن مصطلح « عربي – اسلامي » الذي يشير به إلى الثقافة القروسطية العربية يتضمن ظاهرات ثقافية متعددة اللغات ، وصادرة عن أناس ينتمون إلى أديان وأجناس متعددة ، عاشوا معاً في اطار النظام العربي – الإسلامي الذي كان يصوغ المجتمع . وبهذا المفهوم ، يصبح من الزيف معارضة ثقافة يهودية ، مثلاً ، بالثقافة الإسلامية في العصر الوسيط ، لأن الأولى تطورت من خلال الثانية وضمن محيطها (وحال ابن ميمون ، الذي قُدِّم العام الماضي ، في بلادنا ، على أنه ظاهرة تكاد تكون خارج الثقافة الإسلامية ، هو مثال واضح على التشويه الثقافي الذي تردى فيه عدد كبير من العلماء والمسؤولين الثقافيين ، لدواعٍ متنوعة) . ويهاجم حسين مروه كذلك العنصرية ، أو المركزية العرقية في الثقافة ، وما صمد عنها من تفرعات حول « طريقة التفكير » الإسلامية ، وهي فكرة تمتد جذورها إلى هيغل ، الذي قسم طرق التفكير الإنسانية إلى طرق متطورة أو فلسفية ، وأخرى متأخرة أو دينية ، مضمناً الفكر « الغربي » ضمن الطرق الأولى ، والفكر العربي – الإسلامي ضمن الثانية بشكل

فالحق وأبدي . ويحلل مروه كذلك « الموضحة » التي تريد أن تجد حلولاً لمشاكل الغرب الفكرية من خلال صيغ ثقافية شرقية . بطريقة سطحية ، كوسيلة للهروب ، فيتناول ظاهرة التزوع إلى التصوف في الوقت الراهن .

هنالك محوران يحركان نشاط مروه : أحدهما المتغير – ويدخل الخاص في عداده – والآخر هو : العام . وبطبيقه على مستوى الثقافة العربية – الإسلامية ، يكون الخاص هو العربي – الإسلامي ، والعام هو العالمي . وقرار العلاقة بين المحورين تحديداً . هو من أول مهمات المفكر والفيلسوف . لذلك فإن أحد هواجس مروه هو توحيد الثقافة والتاريخ العربيين ... الإسلاميين في أنساق منطقية ومنهجية عامة قابلة للتطبيق على الحضارات الأخرى (ومن هنا أهمية الماركسية) . وهو يحاول من جهة أخرى أن يضيف . انطلاقاً من التجربة التاريخية لهذه الحضارات ، وهي تجربة جوهرية دون ريب فيما يتعلق بالحضارة الغزية الإسلامية – تفسيراً للماركسية التي تعتبر نفسها منفتحة للتعديلات :

١) وهكذا فإن مروه ، وعلى امتداد كتابه ، يقترح تعديلاً على التوصيف الماركسي لـ « أنماط » المجتمع الممكنة . متوسعاً ومنوعاً فيها ، ومضيفاً صيغاً من المجتمعات المختلطة (بدوي / حضري . زراعي / تجاري / حرفي ، الخ ...) .

وليس الأمر مجرد إضافة جدول مختلف للأنماط وحسب ، وإنما قد يكون هناك شكل من العلاقة الإنسانية كذلك – التجارة والتبادل بين ثقافات وتشكيلات اجتماعية أخرى – يجب إضافته إلى تأويل الصراع الطبقي . فالتاريخ العربي الإسلامي ، في نواته الأصلية ، ما

قبل الإسلامية ثم الإسلامية فيما بعد ، يملك هذا العنصر من العلاقة الذي يمكن له أن يقدم اضافة للنظرية الماركسية لتضمنه في تحليلاتها . وهو عنصر يكتسب أهمية خاصة في عالم متشابك العلاقات كعالمنا المعاصر . ويتسع المجال لقول الشيء نفسه عن ظاهرات لا تتفق مع التجمعات الطبقية ، كما هو حال التجمعات القبلية أو الطائفية أو المذهبية . فهل تتقبل الماركسية مثل هذه الإضافة ؟

إن حسين مروه يحارب إذن « الاستشراق » (بما في ذلك الاستشراق الماركسي) . الذي حاول النظر إلى الثقافة العربية باعتبارها ثقافة غربية تابعة للثقافات . أخرى ، لم تحرز تطوراً ذاتياً ، أو باعتبارها ثقافة لها خصائصها المغلقة ، « الخصوصية » (في رؤية « عنصرية » مغلقة كذلك) ، ويمكن لها ، في أحسن الحالات ، أن تقيم حواراً مع ثقافات أخرى ، ولكن مع بقاء كل منها مغلقة على فرضياتها وصيغها . وينتقد مروه هذا النمط من حوار المواجهة المغلق بين الثقافات ، السكّمة لبعضها بعضاً ، دون أن تتحد أبداً في مشروع ثقافي إنساني وحيد .

(٢) إن الفلسفة بحد ذاتها ، أي ممارسة التفكير المنطقي التجريدي ، ولدت وتطورت في الثقافة العربية — الإسلامية بعد مرحلة ظهر فيها تدخل شديد بين ما هو ديني وما هو سياسي . وتولدت عن ذلك مناظرة طويلة ، بين القدونية والجهرية ، نشأ عنها فيما بعد الفكر النظري .

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن انطلاق الفكر التجريدي كان له ، في نظر مروه ، جذوره في الواقع وفي التطور الاجتماعي ، ولكنه يتمتع في الوقت ذاته باستقلالية نسبية ، وبطرق تطور خاصة به .

وستتناول فيما يلي مثالا ، يعرضه الكتاب ، لما أشرنا إليه :

إن زمن التاريخ العربي السابق للإسلام ، والمعروف باسم الجاهلية يشير لدى حسين مروّه أول ملاحظتين نظريتين هامتين في كتابه ، وقد أشار إليهما ، حول ما يتعلق بالتاريخ تحديداً . وهو يشدد على وحدة القطع والاستمرارية في السيرورة التاريخية ، وبناء عليه فإن التبدلات التي طرأت على المجتمع ما قبل الإسلامي ، وعلى بنيته ، في القرن السادس للميلاد ، وإن بدت تبدلات لها طابع القطع المطلق ، إلا أنه كان لها على الدوام نقطة انطلاق واستناد وتطور في الجاهلية الأولى . فالانتقال من مجتمع قبلي لا وجود فيه لطبقات ، إلى مجتمع بدأت تظهر فيه فترات طبقية ، لا يمكن له أن يتم بصورة مفاجئة ، بل إنه يقتضي تطوراً — تفرضه ظروف جديدة — في العناصر القائمة في مجتمع الجاهلية الأولى ، ليمهد السبيل للمرحلة الثانية التي نشأت الرسالة الإسلامية في أحشائها . وعلى هذا المدخل النظري ، تستند وتصاغ نحو مئة صفحة مخصصة للجاهلية ، وفيها يتم تنسيق معلومات كثيرة تُثبت التبدل التاريخي الناشئ وتصفه بشكل وافٍ ، مع إيلاء أهمية خاصة للأسس المادية للحياة في الجاهلية ، ولأهمية المدن فيها ، ولوجود العلاقات السياسية والتجارية بين شعوب متعددة ، ولظهور السلطة والمؤسسات السياسية ، ولوجود نشاط حرفي ، الخ ...

إن صورة مجتمع مفتوح على المواصلات ، ومندمج تماماً ، بشكل فعال ، في اقتصاد عصره ، تتناقض مع الصورة المصوغة في زمن قريب جداً ، عن شبه جزيرة عربية معزولة عن مسار التاريخ . فمركزية البحر المتوسط المغلقة التي اختصت بها مناهج التاريخ الأوروبية السائدة طوال

قرون ، شوهت بشكل بالغ الوضوح تلك المرحلة من التاريخ العربي ، حين أستيعدت إلى مكانة ثانوية ، تكاد تصل إلى نكران الوجود ، تلك المنطقة المؤثرة الغنية وعظيمة الشأن بالنسبة لسكان حوض المتوسط .

وقد أثر الحدث الإسلامي ، مضطراً ، في ذلك ، إذ إنه أبرز بشدة — وعن حق من زاوية معينة — أهمية الرسالة الدينية ، حتى وصل إلى إفراغ وعي المرحلة السابقة التاريخي من مضمونة جزئياً . يضاف إلى ذلك واقع لا ريب فيه ، يتمثل في ندرة الوثائق المتوفرة عن العصر الجاهلي بالمقارنة مع الوثائق المتبقية من العصر الذي تلاه مباشرة .

ومع ذلك ، فإن الفكرة التي ينطوي عليها كتاب حسين مروّ هي وجود استمرارية بين المرحلة الأولى ، ما قبل الإسلامية والمرحلة التي تلتها ، مع إمكان الحديث ، رغم ذلك ، عن انقطاع أو تحول هام يفصل بين المرحلتين ، ومع ضرورة الوصول إلى معرفة أفضل لبنيتيهما الاجتماعية التي لا تتطابق كما يبدو مع الصورة المبسطة للمجتمع الزراعي — الرعوي في المرحلة الأولى ، ولا تتطابق كذلك مع المجتمع التجاري في الثانية ، وإنما هي أقرب تشكيل مشترك يجمع بين النمطين كليهما . وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن مروّ يقر بالأهمية الحاسمة لظواهر البيئة (والأرض) في الجاهلية الأولى ، لأن أشكال علاقات الإنتاج تبقى تابعة لها ومعتمدة عليها إلى أن تتمكن عناصر جديدة — ناشئة عن العلاقة بأوساط بيئية أخرى ، عبر التجارة — من تحطيم تلك التبعية الضيقة . وهذا يتطلب بدوره إعادة نظر في التفسير الذي يرى أن المجتمعات تخضع لتبدل اقتصادي متدرج وفق نموذج

يتشابه فيها جميعاً ، وذلك لادخال عامل العلاقة بين المجتمعات باعتباره عنصراً يعدّل من علاقات الإنتاج داخل المجتمع ، وليس بين هذا المجتمع وغيره من المجتمعات الأخرى فقط . وهذا يعني أنه يكفي أن يُطبق على مجتمع زراعي وقبلي تطور خاصّ بالنمط التجاري ، حتى يتولد عن ذلك شكل جديد ، زراعي - تجاري مختلط .

وباختصار ، فإن ما يعرضه مروّه هو « اكتشاف العلاقة الحقيقية الموضوعية غير المباشرة ، القائمة بين القوانين الداخلية لعملية الإنتاج الفكرية والقوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي » . ولادراكه بأن كتابه ليس جهداً معزولاً ، وإن يكن فريداً . فإنه يذكرنا بأن هناك « حاجة وطنية موضوعية لمثل هذه الدراسات في مجال العلاقات المنهجية العلمية للشعوب العربية بتراثها الفكري » .

وجزاء من هذا الارث ، الذي نحاول تسليط الضوء عليه ، هو حياة الكتاب والمفكرين العرب وأعمالهم في عصرنا .



القصّة القصيرة والرسم في سورية

عقدان من التطوّر المتوازي

من ١٩٥٠ حتّى ١٩٧٠

آنا راموس كالفو
جامعت مدرّيد «اوتونوما»

إن قراءتي لكتاب الناقد الفني طارق الشريف المهم ، الصادر تحت عنوان : « عشرون فناً من سورية » (١) ، حيث يدرس المؤلف أعمالاً عرضها عشرون رساماً سورياً خلال السنوات التي تبدأ من نهاية الأربعينات حتى بداية السبعينات ، دفعتني إلى معارضة دراسة المؤلف للوحات التي يصفها ، بمضمون القصص القصيرة المنشورة في سورية خلال الفترة نفسها ، لاعتقادي بأنني وجدت تشابهاً واضحاً في المحتوى ، يضع الرسامين والقصصيين على علاقة حميمة .

يمكننا العثور ، وبسهولة ، على مظاهر أدبية لا سبيل إلى إنكارها في أعمال بعض الرسامين السوريين ، مثلما يمكن العثور في أعمال بعض القصصيين على تقنيات تصويرية مسلم بها . وخزينة علواني (٢) مثل واضح على الاتجاه الأول . فهو رسام يرى في اللوحة تعبيراً مكثفاً لقصة قصيرة متكاملة ، يضيف إليها حركة مسرحية عجيبة ، ربما يكون متأثراً في ذلك بانه في وجه من وجوه اختصاصاته مصمم ديكور مسرحي . إن التفكير الأدبي يطفئ في سائر أعماله على الأسلوب . فالرموز المعبر عنها في جميع زيتياته (طيور وخيول وسهام بشكل أساسي) تكبر أو تصغر حسب القراءة التي يرغب في منحها للقصة التي ينطوي عليها عمله ، وهي في جميع الأحوال تتوافق مع الأحداث الآتية التي تعصف بالعالم العربي . ويمكننا أن نورد في هذا الاتجاه أيضاً اسم الفنان محمود حماد ، الذي يرى في الرسم تعبيراً عن النفس دون كلمات ، أو ممدوح قشلاق الذي يضمن كل لوحة من لوحاته قصة قصيرة متكاملة ، وهو ما سنتحدث عنه بعد قليل .

ومع ذلك ، فان فاتح المدرس(٤) هو الممثل الأكثر صفاء لهذا التكافل الأدبي - التصويري ، الذي هو موضع اهتمامنا اليوم . ولا ريب في أن هذا الفنان هو أحد الفنانين التشكيليين الذين أصابوا أكبر قدر من الشهرة في تاريخ الرسم السوري الحديث . وتعود شهرته إلى السنوات التي تلت عودته من روما ، حيث تلقى دراسته . ويتمتع فاتح المدرس في الوقت ذاته بشهرة كبيرة ككاتب قصصي . ضمن التيار الأدبي المعروف باسم « الواقعية الاجتماعية » ، حيث راح ينقل معارفه الواسعة في الرسم إلى ميدان الأدب . ولم تكن القصة القصيرة . في نظر هذا الرسام - الكاتب ، لتختلف عن اللوحة إلا باستبدال لغة اللون بلغة الكلمة .

ويمكننا القول ، عامة ، إن الحساسية السياسية والالتزام الفاعل هما السمتان المميزتان للكتاب والفنانين التشكيليين السوريين على حد سواء ، إذ يستخدم كل منهم عمله الفني كوسيلة مثالية للتعبير عن همومه ... التي هي وليدة التبدلات الاجتماعية والسياسية السريعة المتعاقبة على البلاد - وایصالها إلى أوسع جمهور ممكن . وهذا ما جعل المشهد الثقافي السوري ، الذي بقي خاملاً سنوات طويلة ، يبدو مُفتَحاً بنمط جديد من الثورة الايديولوجية ، يقوم الرسم والقصة القصيرة بدور الناطق باسمها .

ومما لا يمكن تجاهله أنه يجب البحث عن أصول القصة القصيرة السورية - بمفهومها الحالي - ، وأصول الرسم السوري المعاصر أيضاً ، في التيارات الأدبية والفنية السائدة في أوروبا منذ أواخر الثلاثينيات . فقد توافد خلال تلك السنوات عدد كبير من الشبان السوريين إلى الجامعات ومدارس الفنون الجميلة الأوروبية . حيث درسوا وجربوا

مختلف الاتجاهات الأدبية والفنية التي بلغت أوجها في الغرب ، في ذلك الحين . ولدى عودتهم إلى الوطن ، متأثرين تأثراً عميقاً بالمعارف النظرية والتقنية المكتسبة ، اجتهد الرسامون وكتاب القصة في الملائمة بين تلك المعارف ومزجها بالاتجاهات التراثية التي كانت قد عادت للظهور بقوة في البلاد خلال السنوات التي سبقت الحرب العالمية الثانية . ويكفي أن نشير - على سبيل المثال - إلى جهود رسام مثل عبد القادر ارناؤوط (٥) ، المتأثر تأثراً واضحاً بالشاعر - الرسام بول كلي Paul Klee ، ليجمع في أعماله بين التقنيات الحديثة والفن العربي التقليدي . وكذلك الأمر بالنسبة للانطباعي نصير شوري (٦) الذي راح يستوحى ، لدى عودته من أوروبا ، أجواء المنطقة الريفية المحيطة بدمشق . وتمضي الظاهرة نفسها بشكل مواز في مجال القصة القصيرة ، حيث تسعى مجموعة من القصاصين الشباب ، ممن فاق اهتمامهم بالجوهر اهتمامهم بالشكل كثيراً ، إلى توير الأسلوب القصصي التقليدي الذي كان ما يزال سائداً في سورية حتى أوائل الأربعينيات ، وهي الحقبة التي وصلت فيها الحكاية التاريخية ذات الطابع الرومنسي إلى أوجها (٧) .

تراجعت مقولة « الفن للفن » فاسحة الطريق لتأويل جديد للواقع الفني ، صادر عن المجتمع بالذات . وكان الأمر في بدايته مجرد التزام فردي معزول ، ما لبث أن تحول إلى التزام جماعي ، ثم توج في العام ١٩٥١ بنشر بيان « رابطة الكتاب السوريين » الذي يعتبر وثيقة مفصلية لفهم تاريخ الثقافة السورية المعاصرة ، وإليها يرجع الفضل الأول في جمع وتوحيد عدد من النظريات الجمالية التي كان تداولها قد بدأ في بعض الأوساط الثقافية في البلاد خلال عقد الأربعينيات ، وقد

تضمنت - في جوهرها - نداء من أجل وحدة الفكر والفنون ، كوسيلة لا بد منها لاحتراز التقدم اللازم ، سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي .

نلاحظ إذن كيف بدأ عقد الأربعينيات موسوماً بحديثين كبيرين فيما يخص الحياة الثقافية السورية : إنه عهد بدء القصة القصيرة ، (بمفهومها الحالي) - وهي بداية متأخرة(*) دون شك إذا ما قورنت بمثيلاتها في بلدان عربية أخرى - ، وعهد انطلاق حركة الرسم الجديدة. وقد بدأت كلتا الظاهرتين باحراز مكانتها وشخصيتها ابتداء من سنة ١٩٤٦ ، تاريخ استقلال البلاد .

لا بد من التنويه هنا بالدور البارز الذي نهضت به المجلات الأدبية والصفحات الثقافية في الصحافة اليومية في تطوير وتعميم القصة القصيرة في سورية ، وهو الدور الذي لمضطلعت به في مجال الرسم ، المعارض الجماعية التي كانت تقام في الغالب برعاية المؤسسات الرسمية . وقد مثلت أول مسابقة للقصة القصيرة ، دعت إليها مجلة الصباح عام ١٩٤٣ ، حدثاً جديداً عظيماً ، وأوجدت سابقة حدثت حلوها في العقد التالي مجلة أخرى هي النقاد ، التي كانت تعبر بلسان حال الواقعية الاشتراكية ، فعُرف من خلال هاتين المسابقتين عدد كبير من أبرز وجوه القصة القصيرة السورية المعاصرة ، كما هو حال متعدد المواهب عبد السلام العجيلي(٨) - وقد حاز الجائزة الأولى في مسابقة الصباح المذكورة ، وكان ما يزال حينئذ طالباً مغموراً يدرس الطب ، وذلك على قصته المؤثرة « حفنة من دماء »(٩) -- . ومن جهة أخرى ، فقد قفز إلى

(٨) خلافاً لمعلومات الباحثة ، فالمعروف أن فن القصة القصيرة في سورية بدأ أوائل الثلاثينات مع علي خلقي ومحمد النجار -- الناشر .

الشهرة عبر صفحات مجلة النقد كل من حسيب كيالي ، الناقد الاجتماعي اللاذع ؛ وسعيد حورانية ، رائد الواقعية الاجتماعية ؛ وفاتح المدرس (في وجهه القصصي) ؛ وكثيرون غيرهم .

بالطريقة نفسها ، علّق رسامون معروفون وذوو شهرة مسلم بها ، مثل نصير شوري ومحمود حماد وفاتح المدرس (في وجهه كرسام) وآخرون غيرهم ، علقوا لوحاتهم الأولى في دمشق ، في المعرض الجماعي الذي أقيم سنة ١٩٤٧ ، والذي يمكن اعتباره نقطة انطلاق حركة الرسم السورية الجديدة ، وذلك بالنظر إلى كمية الأعمال المعروضة فيه وتجديدها إذا ما قورنت باللوحات المعروضة في معارض سابقة . وفي عام ١٩٥٠ ، نظم المتحف الوطني معرضاً مالمبث أن اكتسب صبغة دورية . وابتداء من ذلك التاريخ ، عرفت حركة الرسم السورية ، برعاية حكومية ظاهرة ، تطوراً لا سابق له ، خصوصاً في الرسم الزيتي الذي يجمع بين التراث وأكثر الاتجاهات والأساليب الغربية تنوعاً .

إن مراجعة للموضوعات التي تناوها الرسامون والكتّاب خلال عقدي الخمسينيات والستينيات ، تكشف عن الحساسية التي يبديها هؤلاء تجاه بعض الأوضاع الاجتماعية والأحداث السياسية التي كانت تترك آثارها ، لا على الحياة الاجتماعية والسياسية في سورية وحدها ، بل على مدى أكبر اتساعاً ، يضم العالم العربي بأسره .

إن قصص فؤاد الشايب (١٠) الواقعية - النفسية ، المجموعة في كتاب بعنوان « تاريخ جرح » ، تشير في نظر معظم النقاد إلى بداية القصة القصيرة المعاصرة ، ذات المستوى الفني في سورية . إذ إن مؤلفها لا يكتفي بمحاكاة الواقع فيها ، وإنما يسعى ، وفي ذلك يكمن تجديده ،

إلى تحليل نفس الكائن البشري الذي يمثل شخصية البطل . وقد سار على هذا الخط نفسه الكاتب نسيب الاختيار (١٢) الذي يلح في قصصه الواقعية -- المشوبة ببعض الذكريات الرومنسية -- على تطبيق تحليل نفسي يصل إلى أعلى مستوياته في « طيف الماضي » (١٣) .

ثم ما لبث اتجاه التحليل النفسي أن ضعف ، لتتوطد مكانة القصة الواقعية التي كانت موجهة أساساً نحو النقد الاجتماعي . وقد برز في المجال الأدبي . رقيب صارم على الأخلاق « المحتشمة والمتافكة » للبرجوازية الكبيرة السورية ، هو الكاتب محمد النجار (١٤) الذي عاش في عزلة مطلقة ، وأثار فضيحة حقيقية في أشد الأوساط تزمناً في البلاد بقصصه الخمس عشرة ، التي تأخذ شكل لوحات تقليديه (Costumbristas) ، والصادرة في مجموعة تحمل عنوان « همسات بردي » (١٥) ، وكان سبب الفضيحة التي أثارها هو وصفه التفصيلي لكل صنوف الفجور وفصول الغرام المحرمة والمواقف المُحرجة ، بهدف تعرية طبقة اجتماعية بعينها ، في محاولة محلية لتحرير الطبقات المقهورة (١٦) .

وفي ميدان الرسم يتولى لؤي كيالي هذا الدور نفسه كرقب على الأخلاق البرجوازية (١٧) . فالفن بالنسبة لهذا الفنان -- وهو مؤمن بذلك -- إنما هو التزام اجتماعي . وهو يمارس النقد مستخدماً تعابير الوجوه التي يقدم من خلالها مختلف الطبقات الاجتماعية . ولأن الحزن مؤثر ، فإن أعماله لا تخاو من لمسة كآبة تنعكس في تعابير وجوه الشخصيات المنتمة إلى الطبقات المقهورة .

بما لا شك فيه أن ثمة علاقة ترابط منطقية بين الفكر واللغة ، وليس

هنالك من شك في أن مضمون الفكر الواضح يحتاج إلى وسيلة تعبير واضحة أيضاً . وقد واجه القصاصون والرسامون مشكلة مشتركة في إيفهام أعمالهم لجمهور واسع يرغبون في نقل رسالتهم إليه ، ويتصرفون على هذا الأساس . فمحمد النجار ، وغيره من القصاصين الذين يوجهون نقدهم الشديد إلى المجتمع ، اتخذ لنفسه أسلوباً قريباً جداً من أسلوب الريبورتاج الصحفي ، يعتمد فيه على بناء جمل بسيطة ، يضمنها في معظم الأحيان مقاطع حوارية ، متوصلاً بذلك إلى جعل قراءة قصصه أمراً في منتهى البساطة والمتعة . وبالرغم من أن أوي كيالي قد شذ عن ذلك ، إذ إنه عرف كيف يربي « جمهوره » الذي واكبه على كثرة التبدلات في أسلوبه — وربما كان كيالي هو الرسام الوحيد الذي استطاع أن يبيع معارض كاملة ، على ما لقي من نقد في بعض الأحيان — ، فقد استفاد في تلك المرحلة الأولى من امكانيات الوجه البشري ، وبه جعل رسالته أكثر وضوحاً مما صارت إليه في الفن التجريدي الذي تبناه فيما بعد .

لقد حركت مأساة فلسطين لدى القصاصين والرسامين على السواء ، الحاجة للتعبير عن مشاعرهم التي ولدتها فظاعة المأساة بجميع أبعادها : المنفى ، الحنين ، المذلة ، هول الحرب ... ، مع أن الجودة النوعية لم تكن هي السائدة ، غالباً ، في تلك الظواهر الفنية .

بين القصاصين الذين تناولوا الموضوع الفلسطيني (١٨) خيراً من سواهم ، تبرز وجوه واسعة الشهرة ، مثل بدیع حقي (١٩) ، وأديب النحوي (٢٠) ، وفارس زرزور (٢١) ، إضافة إلى شاهد استثنائي هو عبد السلام العجيلي ، الذي انضم إلى وحدات المتطوعين السوريين

الذين قاتلوا في فلسطين . وقد جمع هذا الأخير تجاربه في قصة ، يعتبرها نقاد كثيرون أجمل ما كُتِب من وحي هذا الموضوع ، عنوانها « أينما كان » (٢٢) . فالكاتب الذي برز للغة الفصحى المنمقة في قصصه « نقد اجتماعي راق » (٢٣) ، يهجر هذه اللغة لينهج أسلوباً أشد بساطة ومباشرة ، وأقرب إلى الأسلوب الصحفي .

لا بد من الإشارة هنا إلى أن ردّ الفعل على اغتصاب فلسطين كان متشابهاً لدى الكتاب والرسمين ، إلا أن التعبير عنه جرى في زمنين مختلفين . فالرد الفوري الذي أثاره اغتصاب فلسطين لدى قصاصين من أمثال أولئك الذين ذكرناهم أعلاه ، لا نجده في الرسم حتى سنة ١٩٦٧ ، تاريخ وقوع نكسة حزيران ، حيث تنقلب الظاهرة في هذه المناسبة ، ولا يكاد الحدث يترك أي صدى في القصة القصيرة - وهو أمر لا يمكن تفسيره ظاهرياً - مثلما حدث في حرب تشرين ١٩٧٣ (٢٤) .

مع ذلك ، فقد كان لحزيران تأثير بالغ على حركة الرسم السوري ، التي أولت اهتماماً عميقاً للحدث وللتأثير التي تمحضت عنه . وقد ولدت تجربة الحرب القاسية لدى رسّام مثل إلياس زيات (٢٥) ، أزمة حيوية دفعته إلى مراجعة دوره كفنان ، والتخلي عن الرسوم الروحانية المشبعة بالتصوف التي ميزت مراحلته الأولى ، فراح يبحث عن وسيلة تعبيرية قادرة على نقل مشاعره حول أحداث فلسطين المتسلطة على تفكيره ، ولم يجد الجواب إلا في صورة الوجه البشري . ومع ذلك ، فإن انتقاله ذاك إلى التصوير ، لا يعني في رأيه عودة إلى التقليد ، بل يعني اغناءها بتجربة وتقنية جديدتين ، مع استخلاص أفضل ما في مراحلها السابقة . وهكذا ، في سعيه للتعبير عن قلقه لمصير الإنسان العربي اليوم ، فهو يلجأ إلى الرموز المسيحية التي ميزت مرحلته الأولى .

وتحدث هذه الظاهرة نفسها في أعمال الفنان أحمد دراق السباعي (٢٦) التالية لعام ١٩٦٧ . إذ يستوحى هذا الفنان العروض المسرحية الشعبية والفن الطفولي ليبر عن مشاعره التي برزت بعد الحرب ؛ فيتخذ الأسلوب الذي ينتمي في الأدب إلى جنس الحكاية الخرافية ، بكل شحنتها من الرمزية الشعبية . وعناوين لوحاته بليغة الدلالة : « أطفال القدس » ، « الأرض الطيبة » ، « دور الأم في المعركة » ، « رسم على الجدار » الخ ... إن السمة الأساسية التي تميز هذا الرسام تتمثل في رسالة الأمل بالمستقبل ، التي تلوح في رسومه .

وعلى العكس من أحمد دراق السباعي ، يقدم خالد معاذ (٢٧) رؤية بالغة التشاؤم حول مصير الإنسان العربي بعد الهزيمة ، وهو تشاؤم يبدو في لوحاته من خلال عيون الفدائيين الممتلئة بأسى لا حد له .

كانت الوجودية هي التيار الفكري الذي ساد سورية في السنوات الأخيرة من عقد الستينيات والسنوات الأولى من العقد الذي تلاه . وقد عولجت مأساة الإنسان العربي - السوري ، بكل شحنته من الحيرة حيال المستقبل ، بكثرة في ميداني الأدب والرسم على السواء .

فالكآبة الوجودية ، التي يبعثها القلق لمصير سورية ، جعلت من وليد اخلاصي (٢٨) كاتباً عسير القراءة . فقد استبعد التشهير الاجتماعي من بين أهدافه ، ولم تعد لغته بالتالي مضطرة إلى الوضوح الذي يجعلها في متناول جمهور واسع . أما جمهوره - المكون من نخبة مثقفة - فيحاول المؤلف اغراقه في جو من الغرابة والرعب ، حيث ينجيم شبح الحرب على الحدث . إن أعمال وليد اخلاصي مشغولة بتقنية متطلبة ، وهي ذات سورية فنية لا يرقى إليها الشك ، ومضمون رفيع ومعقد

في قيمته الثقافية . ويمكن لكلمات المؤلف نفسه أن تساعد على فهم أعماله : « الكاتب هو خضم العالم المحيط به ، وهذا يضطره إلى اكتشاف حقائق اجتماعية جديدة » (٢٩) . وشخصيات وليد اخلاصي إما أن تكون قاتلة أو مقتولة ، لكنها لا تأس ، بل تتقبل مصيرها بخنوع . وموت الحلزون ، دمشق ١٩٧٨ ، هي من أكثر أعماله تعبيراً عن ذلك .

إن مأساة الإنسان العربي - السوري ، بكل شحنته من الحيرة أمام المستقبل ، هي الدافع الدائم في أعمال غياث الأخرس (٣٠) ، لكن المسألة هي في شكل التعبير عن تلك المأساة . فمما لا شك فيه أن الواقع يقدم حيزاً بالغ الضيق للفنان ، ويضطره في لحظة معينة إلى البحث عن دروب جديدة في التعبير . ولوحة « معلولا » (٣١) لغياث الأخرس ، المستوحاة من القرية التي تحمل الاسم نفسه ، تضع قدرته التعبيرية على المحك . فهو لا يرسم في لوحته بيوت القرية ، وإنما يحاول الدخول إلى تلك البيوت ليكشف ساكنيها ، ويستفيد من تجاربهم ، ويحس بمخاوفهم وآمالهم . وقد قدم هذا الفنان ، في معرض خريف ١٩٦٧ ، طريقة جديدة في « القص » بأسلوب الرسم . فأعاد إلى الذاكرة أعمال الحفر القديمة على الخشب ، وهي الطريقة التي ستمثل في أعماله منذ ذلك الحين .

القلق ذاته على مصير الإنسان العربي نجده كذلك في أعمال الرسام أدهم اسماعيل . فالفنان لم يشأ ، أو أنه لم يستطع قطع صلته بالتراث ، وتبنى الخط الزخرفي (الارابيسك) العربي التقليدي ، فاكتمب هذا على يديه معنى جديداً . لقد قدم أدهم اسماعيل ، من خلال الخط واللون ، عالماً خيالياً ، لكنه ظل مرتبطاً مع ذلك بالواقع دائماً .

وكمثال على رسالته يمكننا الاشارة إلى إحدى لوحاته ، وتحمل عنوان « الطير يفك قيده » ، فهي تبدو وكأنها دعوة للإنسان السوري كي يحطم أغلاله ويبحث لنفسه عن موقع في المستقبل .

هنالك لوحة زيتية مؤثرة لغسان السباعي (٣٢) بعنوان « إنسان معاصر » ، تُظهر لنا ، كما لو كانت مجموعة رسوم متسلسلة ، قلقاً مماثلاً لحالة الضيق التي يغرق فيها إنسان عصرنا . ويتمثل الموضوع الرئيسي في اللوحة بوجه إنسان ينظر إلينا من خلال نافذة ، وفي ثلاث زوايا من زواياها تفتح ثلاث كوى أخرى ، يبدو في إحداها وجه الإنسان السجين ، وتبرز في الثانية يد متصلة وقد جفت فيها الحياة ، بينما يسطح في الكوة الثالثة وحدها نور يمثل العالم الخارجي ، وكأنه يحمل لمسة أمل إلى ذلك الجو المغمم . ويبدو أن الفنان يريد أن يقول في لوحته : « جميع الدروب تبدو مسلوذة في وجه الإنسان المعاصر ، وقد شلّت يده ، فعمّزت عن القيام بأي حركة ، وحُبست عن تحقيق رغبته » .

إن مناخ الغم : من جنس وعنف وموت ، وقد أغرق فيه المجتمع إنسان عصرنا . يبدو راسخاً في قصص زكريا تامر (٣٣) ، أكثر الكتاب السوريين المعاصرين استقلالية ، وأكثرهم عالمية أيضاً . فليس المجتمع وحده هو الفاسد في نظر هذا الكاتب ، بل الإنسان أيضاً . إن الرمز وخلق التضادات المفاجئة تمنح زكريا تامر قدرة على الإبداع عجيبة .

بين الموضوعات التي أكثر الرسامون والقصاصون السوريون من معالجتها منذ بداية الستينيات ، يبرز موضوع التضاد ، موضوع التناقضات العميقة القائمة في المجتمع السوري المعاصر .

إن مجموعة من التضادات (بين الريف والمدينة ، وبين الشيخوخة والشباب ، وبين الغنى والفقر) هي التي تشكل أعمال ممدوح قشلان (٣٤). وقشلان فنان « يقص » بريشته قصصاً حقيقية أبطالها حتماً هم أناس القرى ، وعملهم وكدهم ، وهو يركز كل جهده ليحول مظاهر الحياة اليومية في الريف السوري إلى فن . فإذا بدت لوحة من لوحات هذا الفنان لا تتضمن فكرة كاملة ، وحدثاً راهناً ، وقضية محددة ، فإنها حالة استثنائية . إن تأمل أعماله لا ينطوي على متعة جمالية وحسب ، وإنما هو استعراض لأبرز الأحداث التي جرت في البلاد خلال السنوات الأخيرة . وبعض عناوين أعماله ، مثل : « طفلة لاجئة » (١٩٦١) ، « الأوتوبسيس الشعبي » (١٩٦١) ، « الجائع » (١٩٦٦) تفصح بحد ذاتها عن المضمون .

فإذا اقتربنا من طليعة السبعينيات ، نجد القصاص حيدر حيدر (٣٥) الذي يشيد موضوعات قصصه على التضاد . ويعكس تناقضه بالذات (هاجر من الريف ويعيش في المدينة دون أن يتمكن من قطع صلته بقريته) في إحدى قصصه : حكاية النورس المهاجر ، التي تمنح اسمها عنواناً للمجموعة القصصية الصادرة في دمشق عام ١٩٦٧ .

لا يمكننا في هذه المراجعة السريعة للموضوعات التي أثرت في الرسامين والقصاصين السوريين أن نغفل قضية الدور الاجتماعي للمرأة في المجتمع العربي السوري ، وهو موضوع له جاذبية خاصة بالنسبة لأولئك المثقفين المهتمين بالقضايا الاجتماعية .

فمنذ قصة عبد السلام العجيلي الأولى « حفنة من دماء » ، المنشورة في مجلة « الصباح » عام ١٩٤٣ ، والتي يطرح فيها قضية تقييد حرية

المرأة العربية وتبعيتها لسلطة الرجل ، اهتم كتّاب كثيرون ، وخصوصاً من النساء ، بهذه القضية . ونذكر هنا اسم وداد سكاكيني(٣٦) كرائدة للقصة التي تدور حول المرأة ، والمكتوبة بقلم امرأة ، وقد حدث حلوها بعد ذلك كثيرات ممن طالبن بحقوق المرأة ، وبين أكثرهن محافظة نذكر أسماء: إلفت الأدلبي(٣٧) ، وسلمى الحفار الكزبري(٣٨) . ومنهن من تناولن المشاكل الحقيقية للمرأة العربية عامة ، والسورية خاصة، مثل: كوليت خوري(٣٩)، وخادة السمان(٤٠)، وناديا خوست(٤١) .

ومع ذلك ، وبالرغم من كون المرأة ، ووضعها الجائر في المجتمع العربي هو أحد الموضوعات المفضلة لدى الكتاب المهتمين بالقضايا الاجتماعية ، فإن أسماء متمكنة ، مثل حيدر حيدر وهاني الراهب(٤٢) ، لا تبدي اهتماماً كبيراً بهذه القضية ، وحين يستعينون في أعمالهم بشخصية انثوية ، فإن الأول منهما يفعل ذلك ليوظفها جنسياً وحسب ، وأما الثاني – وقصصه تدور دوماً في عالم الرجال الذين يتمتعون بسلطة الفعل والرأي – فاما أن يتجاهلهم ، وإما أن يهملهم في دور سلبي ، حيث لا همّ لهم سوى العيش والجنس .

أما بين الرسامين ، فلا شك في أن أسعد عرابي هو خير من عكس في أعماله ، الدور الاجتماعي للمرأة العربية ، في سعيه الدؤوب للوصول إلى العمق في تعرية المظالم الاجتماعية . وتقدم لوحاته حبكة قصصية ، تتطور داخل البيوت ، حيث تعيش النساء حبيسات . ونساء لوحاته يرتدين السواد دائماً ، ويبرزن بوهن على خلفية رمادية ، لا يحطمها سوى لمسة زاهية تنبعث من بياض الغسيل المنشور . وفي تطوره الفني ، راح الفنان يجرّد شخصه مما هو خارجي ، ويستغني عن الخطوط الهندسية التي كانت تحيط بأطياف لوحاته الأولى ، ليستعوض عنها باللون .

إن التوازي المؤكد الذي حكم تطور القصة القصيرة والرسم في سورية ، والذي تضمن عدداً كبيراً من التيارات والاتجاهات على امتداد ثلاثة عقود تقريباً ، كان مبعثه ذلك الاحساس الجديد الذي بعثه الاستقلال في الحياة الثقافية السورية في الأربعينيات ، والتغيرات الاجتماعية — السياسية السريعة التي شهدتها سورية خلال الخمسينيات والستينات ، وقد أدى كل ذلك ، فضلاً عن التقلبات السياسية الكبيرة ، إلى حرية في التعبير لم تكن مألوفة من قبل .

ابتداءً من السبعينيات ، اتخذ كل من الرسم والقصة في سورية اتجاهات مختلفاً عن الآخر . فغياب الحاجة ، والإمكان إلى حد ما ، لممارسة الرد النقدي المباشر على بعض الأحداث التي تجري بشكل متسارع ، تراجعت القصة القصيرة عن مكانتها المهيمنة التي تبوأتها في العقدين السابقين ، وانطلقت الرواية — وهي جنس أكثر تقنية ورصانة — بالسير في طريق الخيال واللامعقول ، بل والسخرية أحياناً . متفادية الخوض في واقع يخيفها . أما الفنانون التشكيليون ، فقد انكبوا من جهتهم على البحث عن هويتهم الفنية . وهم مصممون . باستخدامهم أشد التقنيات تعقيداً ، على استعادة إرثهم الثقافي (التراث) ، باعتباره الطريق الوحيد المتاح للرد على الغرب .

بين الوجوه الأدبية التي نخطت هذه الاتجاهات ، يبرز هاني الراهب كأحد أهم القصاصين . سواء في قصصه القصيرة ، أو في رواياته التي أحرزت نجاحات مدوية . ويبدو واضحاً تطوره من المواقف الوجدانية ، وذلك من خصائص الوجوديين ، نحو جماعية ذات صبغة ماركسية . وتسيطر على أعماله في الغالب المشاكل التي تؤثر على العالم العربي المعاصر ، خصوصاً مشكلة « البلقنة » ، والاحتلال والتخلف ،

ويجري التعبير عن هذه المشاكل في أعماله بلغة بالغة الجمال ، على الرغم من الغموض الناشئ عن تعقيد الرموز ، المنتمية إلى الثقافة العالمية ، التي يستخدمها .

ويبدو أنه لا مفر ، لدى ذكر أعمال هاني الراهب ، من ربطها برسوم نعيم اسماعيل ، الذي نجد لديه التعبير عن الرسالة التي يطلقها الأول . فهو واجههما متشابهة ، ألا وهي القلق لمصير الإنسان العربي ونضاله في مقارعة أشباح التخلف وتجزئة العالم العربي والاحتلال . فليس للشكل وأسلوب التعبير من قيمة لدى اسماعيل سوى كونهما الوسيلة التي يتم من خلالها التعبير عن الواقع . وخط الأرابسك غير المحدود المستخدم في الفن العربي التقليدي ، يؤدي عند الفنان الدور الذي تؤديه اللغة الرمزية عند الكاتب . فالعودة إلى القرية هي عودة إلى الأصالة ، إلى التقاليد ، والمرأة العربية التقليدية ، بجمالياتها الخاصة (عينان واسعتان سوداوان ، وفم دقيق ...) وبجزئها السرمدي ، هي عند الفنان رمز لحزن البشرية بأسرها .

لقد استخدمنا أسماء عدد من القصاصيين والرسامين كأمثلة في هذه التأملات . لكننا أغفلنا ذكر آخرين كثيرين لهم مكانة تماثل ، أو تفوق ، مكانة من ذكرناهم ، وذلك كي لا نطيل هذه الدراسة التي كان غرضنا الوحيد منها هو إبراز أوجه الترابط بين ظاهرتين في الحركة الثقافية السورية المعاصرة ، تبدو إحداها مستقلة عن الأخرى في الظاهر . وأريد أن أختتم كلامي بالالحاح على أن ما عنيته هو وجود ظاهرتين متوازيتين ، لا تأثيرات متبادلة - كما يحدث عادة في جميع الثقافات - وقد كانتا رداً مشتركاً على بعض المؤثرات المعنية ، جرى التعبير عنه بلغتين مختلفتين .

الهوامش

- ١ - طارق الشريف ، « عشرون فنائاً من سورية » ، دمشق ١٩٧٢ .
- ٢ - درس في روما ، وفي عام ١٩٦٤ أقام معرضه الأول في دمشق ، وقد ضم أعماله التي أنجزها على امتداد السنوات الست السابقة ، وتمتاز تلك الأعمال بالتنوع الشديد في الأسلوب ، ابتداء من الأسلوب الأكاديمي التصويري وحتى أساليب التجريد الفكري الخالصة ، مروراً بالكميائية . وقد أوضح الفنان نفسه ذلك التنوع ، فقال إن كل عمل يتضمن رسالة ، لا بد من التعبير عنها بأسلوبها الخاص ، بمعنى أن الموضوع هو الذي يفرض الأسلوب وليس العكس .
- ٣ - ولد في دمشق سنة ١٩٢٣ . وشارك في جميع المعارض الجماعية التي أقيمت في سورية منذ عام ١٩٤٤ . متخرج في أكاديمية الفنون الجميلة في روما عام ١٩٥٣ . تمتاز أعماله بميلاتها للهم الاجتماعي .
- ٤ - ولد سنة ١٩٢٢ في حلب ، لأم كردية . وكان العالم الطفولي بالنسبة لهذا المبدع الذي يعيش قطيعة متواصلة ، هو معين إلهام لا ينضب . فإبراز الأطفال وعالمهم موجود على الدوام ، سواء في أعماله القصصية أو التشكيلية ، في معنى لنقل حدود طفولته المتخفية عن أشباح التقاليد القروية . وحسب الأرض والأطفال موضوع الزامي في لوحاته ، يعبر عنه بلغة الألوان الطفولية : الأحمر ، أو الأزرق أو الأسود على خلفية بيضاء .
- ٥ - ولد عام ١٩٣٦ ، وكان شهرة واسعة في سورية منذ سنة ١٩٦٢ ، عندما قدم أعماله في عدة معارض جماعية ، جنباً إلى جنب مع أشهر رسامي البلاد ، إضافة إلى معرضين فرديين . ويبدو ارتباطه بالشعر واضحاً في لوحاته . وبفضل منحة حصل عليها عام ١٩٦٣ ، تمكن من الدراسة في مدرسة الفنون الجميلة في روما ، وقد أقام فيها ثلاث سنوات ، وأحرز في إيطاليا قسطاً من الشهرة كرسام ملصقات .
- ٦ - أحد رواد الرسم الزيتي ، يعود معرضه الأول (الجماعي) إلى العام ١٩٣٦ ، وهذا ما جعل له تلاميذ كثيرين . وقد كان متأثراً إلى حد بعيد بالأناطليين الفرنسيين - وهو اتجاه كان قبل ذلك مجهولاً في سورية - وقد تطور نحو الفن التجريدي .
- ٧ - لا بد من استثناء علي خلقي (المولود سنة ١٩١١) ، وهو رائد حقيقي ، منذ الثلاثينيات ، للاتجاهات القصصية الجديدة ، وقد تأثر تأثراً عميقاً بالقصة الروسية .
- ٨ - ولد في الرقة سنة ١٩١٨ . وكان أحد أبرز وجوه الأدب السوري المعاصر . مهنته

- الطب ، وقد شغل عدة مناصب مهمة في إدارة بلاده الحكومية . وهو يكتب الشعر والقصة القصيرة والرواية وأدب الرحالة ، كما أنه محاضر بارز ذو أسلوب شيق .
- ٩ - ضمن المجموعة التي يحمل عنوان « بيت الساحرة » .
- ١٠ - ولد في معلولا (١٩١١ - ١٩٧٠) . ظهرت معظم أعماله في صحف ومجلات عديدة ، وكان هو نفسه مؤسس معظم تلك الصحف والمجلات .
- ١١ - فؤاد الشايب ، « تاريخ جرح » . بيروت ١٩٤٤ .
- ١٢ - (١٩١٢ - ١٩٧٢) مجموعته القصصية الأولى « عودة المسيح » صدرت عام ١٩٣٠ .
- ١٣ - مجموعة قصص صدرت في دمشق عام ١٩٥٢ .
- ١٤ - دمشق (١٩١٠ - ١٩٦٠) .
- ١٥ - دمشق ، ١٩٥٠ .
- ١٦ - في عام ١٩٣٧ كان محمد النجار قد نشر عملاً في هذا الخط نفسه ، بعنوان : « في قصور دمشق » ، وقد ضم إحدى وثلاثين قصة « جنسية - اجتماعية » .
- ١٧ - تعني المرحلة الأولى من مراحل الفنان ، التي تلت مباشرة عودته إلى البلاد عام ١٩٦١ ، بعد دراسته في مدرسة الفنون الجميلة في روما . وفي تلك المرحلة ، الموسومة بشعار : « الفن التزام لنفدي اجتماعي » ، يبدو تأثره الواضح ببيكاسو في « المرحلة الزرقاء » .
- ١٨ - انظر بهذا الشأن أ . راموس « اغتصاب فلسطين في القصة السورية » ، موضوعات عربية ، العدد الثاني (كانون الأول ١٩٨٦) ، ص ٩٣ - ١٠٠ .
- ١٩ - ولد في ١٩٢٠ ، ويمثل هذا الدبلوماسي الموقف العاطفي فيما يتعلق بمعالجة الموضوع الفلسطيني . والقصص المجموعة تحت عنوان « التراب الحزين » ، دمشق ١٩٦١ ، تدرس بتعمق سياسي مسألة اغتصاب فلسطين والنتائج التي نجمت عنها .
- ٢٠ - ولد في حلب ١٩٢٦ ، وقد تميز بحماسة مفرطة ، تقترب من التعصب ، لدى معالجته موضوع الاحتلال . ولرغبته في الوصول إلى أوسع عدد ممكن من القراء ، استخدم لغة قريبة جداً من الأنماط الدارجة . أكثر أعماله تمهلاً لهذا الموضوع الذي نشير إليه هي مجموعة القصص المبنونة : « من دم القلب » ، حلب ١٩٤٩ .
- ٢١ - ولد سنة ١٩٢٩ . وهو كاتب يتمتع بشهرة كبيرة ، وقد رفع من السوية الأدبية للقصة القصيرة المتخصصة بالموضوع الفلسطيني . معظم قصصه القصيرة نذرت لهذا الموضوع ، وجميعها تتمتع بمضمون إنساني كبير ، وقد جمعت تحت عنوان : « حتى القطرة الأخيرة » ، دمشق ١٩٦٠ . وتتميز في المجموعة بشكل خاص قصة « حفنة من

تراب» ، حيث يبرز المؤلف القيم الإنسانية في إطار من المشاعر القومية ؛ وقصة «شجرة البطم» ، حيث يصف نضال الفلسطينيين من أجل تحررهم ؛ و «الدخان» التي تتناول حياة المهاجرين الفلسطينيين الموزلة .

٢٢ - فمن كتاب «الحب والنفس» ، بيروت ١٩٥٩ .

٢٣ - بين قصص النقد الاجتماعي تلك ، هناك قصة «حفنة من دماء» ، التي أتينا على ذكرها ، وفيها يظهر المؤلف حالة الظلم التي تحيق بالمرأة العربية ، من خلال مأساة تاريخية ، تدور في أجوار مستشفى ، وهو إطار مألوف لدى الكاتب . إن تعدد الموضوعات التي يعالجها المجيل : (النقد الاجتماعي ، وكتب الرحلات ، والا لتزام السياسي ... الخ) تدفعه إلى تبني أساليب قصصية متنوعة بهدف الوصول إلى توازن بين الشكل والمضمون .

٢٤ - حول حزيران ، هناك كاتب واحد مشهور ، هو عادل أبو شنب (المولود في دمشق ١٩٣١) قد وجد الحدث أصداء في مجموعته القصصية الصادرة بعنوان : «أحلام ساعة الصفر» ، دمشق ١٩٧٣ .

٢٥ - درس في صوفيا ، وفي القاهرة ، وقدم أعماله أول مرة في معرض جماعي أقيم في دمشق سنة ١٩٦٢ .

٢٦ - درس في سورية ، ثم تابع دراسته فيما بعد في باريس . عرف من خلال معرض رسم جماعي سوري ، أقيم في بيروت سنة ١٩٦١ .

٢٧ - درس في القاهرة ، وعرفت أعماله أول مرة في معرض رعاه المركز الثقافي بدمشق عام ١٩٦٩ . تتميز مراحل الأولى بالبحث عن تقنيات وأساليب تطور من خصوصية هذا الفنان . إن مضمون لوحته ، ورسالتها يحظيان بأهمية كبيرة ، حيث كان لحرب حزيران دور حاسم في هذا الشأن .

٢٨ - ولد سنة ١٩٣٥ في اسكندرية ، مهنته الأساسية الهندسة الزراعية . وله عدد كبير من القصص القصيرة والروايات والأعمال المسرحية .

٢٩ - من مقابلة مع م . هاربت ، نشرت في مجلة «أورينت» العدد ٣٨ (١٩٦٦) الصفحة (٤١) .

٣٠ - أقام معرضه الأول سنة ١٩٦٥ ، بموضوع وحيد اعتبره عنواناً للوحاته : مائة الإنسان .

٣١ - كالت هذه القرية مصدر إلهام لعدد كبير من الفنانين السوريين ، وقد فاقهم لؤي كيالي في عدد المرات التي رسم فيها القرية ، والأصالة في معالجة مناظرها .

٣٢ - درس في كلية الفنون الجميلة بالاسكندرية ، وهو يقيم في مدينة حمص .

٣٣ - ولد سنة ١٩٣١ . ترجمت أعماله إلى الفرنسية والألمانية والإسبانية والاطالية والروسية . وهو أحد أكثر الكتاب السوريين استقلالية فيما يتعلق بالتفكير والمنهج . وربما كانت الوجودية هي الاتجاه الغالب على أعماله ، وفيما عدا ذلك تنوع أعماله تنوعاً شديداً ، سواء في الشكل أو المضمون . وابتداء من العام ١٩٦٨ ، أصبح ذكرها تامر يديدي ميلا خاصاً نحو أدب الأطفال .

٣٤ - درس في روما منذ ١٩٥٣ حتى ١٩٥٧ ، مر بمراحل عديدة إلى أن تميز بظايع شخصي شديد التفرد ،- نال به إطراء النقد . وقد عرض أول مرة عام ١٩٥١ .

٣٥ - ولد في طرطوس سنة ١٩٣٦ .

٣٦ - ولدت سنة ١٩١٥ ، وهي الكاتبة السورية الوحيدة التي نشرت روايات وقصصاً في نهاية الأربعينيات .

٣٧ - ولدت سنة ١٩١٢ ، وبدأت النشر في الخمسينيات . وقد كان استياد الذكور هو شغلها الشاغل ، وعاجلت القضية بتوجه رومني ، تخالطه بعض المقاطع الواقعية غير الناضجة .

٣٨ - ولدت سنة ١٩٢٤ . تمثل الإجماع السائد في طرحها لقضية المرأة . وهي تكتب القصة القصيرة والرواية والشعر .

٣٩ - ولدت في دمشق سنة ١٩٣٧ ، متأثرة تأثراً كبيراً بسارتر ، مثلها في ذلك مثل قسم كبير من أبناء جيلها الكتاب . هاجسها الأول هو تحرر المرأة .- وقد بدأت النشر في الستينيات .

٤٠ - ولدت سنة ١٩٤٢ ، اعتبر نقاد كثيرون أسلوبها شعراً مثبوراً . وترفض غادة السمان كل سلطة قمعية سواء أكانت مفروضة عن طريق السياسة أو الدين أو الأسرة .

٤١ - ولدت في دمشق سنة ١٩٣٥ ، وقد حازت الدكتوراه في الأدب الروسي من جامعة موسكو .

٤٢ - ولد في اللاذقية سنة ١٩٣٧ ، وهو يمتاز بلغة من أجمل اللغات القصصية في النشر السوري المعاصر . وتحتوي معظم قصصه القصيرة ورواياته على نقد لا ذع ، متوار بمزجة معقدة ، للسياسة الرسمية في البلدان العربية ، بما فيها سورية .

فكرأة في
فدوى طوقان
وانخيل فيفيرا
«كمافي ضفيرة»

كارمن رويث برابو
جامعة مدريد «اوتونوما»

(*) نص لم يسبق نشره، وهو مداخله قدمت في (Atelier de lectures Croissées) في
في Univorsité d'été euroarabe ، بولونيا ، ٢٧ تموز ١٩٨٨ .

مثلما في ضفيرة ، راحت نبضات فدوى الشعرية تلتقي بأستلتي
الأدبية والحوية . وكما في ضفيرة ، جاءت أشعار أنجيلا فيغيرا لتصب
في تلك الأسئلة ، وتتلاقى معها ، وتندمج بها . ثم منح الزمن تلك
القراءة المجدولة أو المتلاقية متانة حبل الحرير الذي لا سبيل إلى فصل
خيوطه ثالية بعضها عن بعض . وبهذا الحبل الحريري ، أفتح الآن
كتاب الحياة — الأدب ، ولي فيه عدد من الوقفات البارزة .

الباب المغلق

كان الفصل ربيعاً ، في عام ١٩٦٧ ، عندما قرأت أول مرة ،
مقطعاً من قصيدة لفدوى طوقان . بدأت — على رؤوس أصابعي تقريباً —
قراءة أشعار « أمام الباب المغلق » (١) ، بمفتاح اللغة العربية ، وبالحساسية
والفضول المتيقظين . فكان واحداً من لقاءاتي الأولى مع قصيدة كتبها
امرأة عربية . وما زلت أذكر جيداً موقعي كقارئة : فقد كان حركة
توحد معها جعلتني اصطف إلى جانبها ، وأطرق وإياها باصرار ذلك
الباب الذي لا يفتح .

إن قراءة ثالية لذلك المقطع ، توضح لي الآن لماذا كان يُضاف
إلى موقعي الأول ذلك ، شعور بالغضب ، يليه احساس آخر بالحيرة مبعثه
أن الشاعرة الفلسطينية كانت تبدو وكأنها مستعدة للانتظار إلى الأبد ،
طالبة ، بل متوسلة أمام باب بيت تبحث فيه عن ملجأ . وأنا ، نحن ،

(١) استخدمنا في هذه القراءة الطبعة الثانية من الكتاب . بيروت ، دار العودة ، ١ كانون
الثاني (يناير) ١٩٨٢ .

من كنا في العشرين من العمر حينئذ ، كنا ننتمي إلى جيل الستينيات الذي كان يفتح على العالم طارفاً باباً يطل على الخارج . كنا جيلاً يحسب أنه مهياً لدفع الباب ومغادرة البيت الأبوي .

ليس مصادفة أن يكون مؤشر ذاكرتي مركزاً على الستينيات ، وعلى الجامعة ، عندما أعيد الآن قراءة كتاب فدوى طوقان . فطلاب الستينيات كانوا يريدون مغادرة بيت ما بعد الحروب والتقدم نحو المستقبل . وكان طرق الباب ، والخروج من الحيز المغلق ، من الـ Huis Clos الوجودي ، يكتسب في اسبانيا معنى جماعياً . وما أدق صحة العبارة القائلة إن « الباب هو غموض أساسي » (١) وهو ملتقى « الوصولات والانطلاقات » ! وبالرغم من أنني كنت أطرق باباً مع فدوى ، إلا أنني كنت في مكان آخر . وقد أتاحت لي قصيدتها تلك إمكان التلاقي والانفصال أمام النص نفسه .

أعود إلى قراءة تلك الأبيات ، وأرجع في الزمان إلى الوراء ، إلى « الستينيات » ، تلك السنوات التي صيغت فيها معظم مثلنا وآملنا ومشاريعنا ، وأعود مجدداً إلى معاناة تلك الانفعالات الأدبية والحيوية . إن الباب المغلق أمام فدوى طوقان يفصلها عن ذاك الذي تبحث عنه ، وإلحاحها ، بالرغم من الخللان الذي نحس به في شكواها . كان يجعلني أشعر بالتطابق معها والقرب منها . وقد يكون ذلك لأنني حين كنت أنشد أشعارها ببطء ، كنت أقرأ بصوت عالٍ حماسنا الحيوي ، وأشعر بأنني أعبر عما في نفسي من خلال صوت تلك الشاعرة النائية والمجهولة لي .

(١) جيلبرت دوراند (مستشهداً بباشلار) في البنى الانثروبولوجية للتخيل . مدريد . تاوروس ١٩٨١ ، ص ٢٢٧ . (ترجمة م . ارمينيو) .

لكنني كنت أفترق إلى البيانات الموضحة . وكنت ، مثل غلاف كتاب بوابات إلى الريف لأوكتافيو باث ، أقف أيام باب يؤدي إلى المستقبل ، أو أمام القصيدة نفسها ، حيث اللغة العربية هي الباب الذي عليّ أن أفتحه بجهد يضارع أملي . اللغز الذي كنت ألمحه بطريقة ما في القصيدة هو ابهام ذلك الكائن ، السيد المطلق ، المهيمن فيما وراء الباب . ولم تكن الشاعرة العربية تتطلع إلى اجتياز الباب للانطلاق نحو الخارج ، كما هي حائلي حينئذ ، وإنما لتدلف إلى الداخل ، كمن يبحث عن ملجأ . وهذا ما جعلني أشعر بأنها بعيدة عني بعض البعد .

القراءة هي الدهشة حيال رهافة بعض التفاصيل التي تؤلف القصة الحية لامتلاك الكلمات . ومثلما في شيفرة سرية ، هيمنت على ذاكرتي بشكل خاص كلمة رحاب . إنها الامتدادات المشرعة ، كما يفسرها المعجم ، الآفاق المضيافة المرحبة والموحية بكل ما هو وديّ ، مثلما هي الكلمة الأولى التي تعلمتها وأعلمها باللغة العربية : « مرحبا » . ويأتي كل هذا مصحوباً بالنعت « مغلق » — لكن رحابك مغالمة — فتصبح الترجمة مستحيلة دون إضافة صفات وحسيات . وربما كانت هذه الكلمات هي مفتاح الشيفرة التي فتحت لي باب فدوى طوقان وعالمها الخاص .

هلاًّ تفتح لي هذا الباب ؟

وهنتُ كفتي وأنا أطرق ،

أطرق بابك

أنا جئت رحابك أستعجلي

بعض سكينه

وطمأنينة ،
 لكن رحابك مغلقة
 في وجهي ، غارقة في الصمت .
 يارب البيت
 مفتوحاً كان الباب هنا !

كان هنالك شيء يجعلني أشعر بألم أشاركها فيه ، وبُستيم يزفر في
 أحد أركان كيافي ، بعيداً عن الطفولة . شيء من التمزق والتطلع الذي
 يلمس في الأدب الصوفي ، كان يخفق فيّ أيضاً . وكان ألم فدوى
 مختلفاً عن أشكال أخرى في اظهار المشاعر ذاتها شعرياً ، فما بين
 خمسين أغنيات للألم للعراقية نازك الملائكة وألم فدوى الجريح كانت هناك
 مسافة ، ربما هي الطاقة التي تمتلكها الفلسطينية ، المتمردة في نهاية المطاف .
 كان في ذلك الألم شيء من الالتباس ، لأن في أعماقنا ، في أعماق
 جيلنا ، كان ينبض ، على الرغم من كل شيء ، خوف ما بعد حرب
 متأخرة يخفيه تضامن الشباب وغرورهم . وكان أباًؤنا قد حالوا ، بكل
 ما استطاعوا من حيلة ، دون انتقال الخوف إلينا ، فأبعدونا عن ذكريات
 الحرب ، وشيدوا لأبنائهم عالماً سعيداً كانوا هم أنفسهم يضمضون
 فيه جراحهم . لقد تغلدى جيل الستينيات بآمال البناء من جديد ، والمضي
 قدماً وكأن شيئاً لم يحدث .

لكن الألم والخوف يتكلمان في العيون أحياناً ، وفي رعشة بعض
 الأصابع وبعض الأشعار . وكانت أشعار فدوى طوقان تعبر عن ألم لم
 أتوصل إلى حل رموزه كاملاً ، وتفتتح بقصيدتها باباً إلى الاعتراف
 بالحزن .

وطرح عليّ لأول مرّة ضرورة فهم القصيدة فيما وراء ما تقوله كلماتها . لم يعد يكفيني ما فيها من إعراب عن توسل . تساءلت : لماذا كان الباب مغلقاً دون أن يقوم أحد ، سواء من الخارج أو من الداخل ، بأدنى حركة لفتحه ؟ وإذا كانت القصيدة قصيدة صوفية ، فكيف أمكن وجود مثل ذلك الانفصال الجذري بين المخلوق والرب ، وهو أمر يبدو في منتهى القسوة ؟ وإذا كان هناك حبيب ، فلماذا هو داخل البيت ، المكان التقليدي للمرأة في العُرف ، حيث يقف الرجال أمام بابها يطرقونه ؟ وإذا كان أباً ، فلماذا هو أشد صرامة من الأب التوراتي تجاه الابن الضال ؟

إنه مجرد مقطع من قصيدة ، بضع كلمات منثورة بين عدد من الطلبة . مجرد أسئلة محدودة ، بالرغم من كل شيء . لكن الواقع بدأ يتكشف بعد وقت قصير ، ويجعلني استعيد ذكرى القصيدة : فقد بدأت ترد إلينا أخبار من فلسطين .

كان مقطوعاً من قصيدة وحسب . وقد هربتُ إلى الأمام دون أن أنتهي من قراءته . وبعد بضعة شهور من ذلك الربيع . بعيد انتهاء العام الدراسي ، سارت الأمور بطريقة جعلت أشعار الفلسطينية تعود ثانية لتحل رموزها بنفسها . كان ذلك في شهر حزيران ١٩٦٧ ، في مدريد . إنها بداية الصيف ، والمدياع الذي يملأ بالموسيقا أجواء البطالة الطلابية — قرب الماء ، مع كأس جعة ، ومناقشة هادئة ومشوقة — قطع برامجه فجأة ليحمل خبراً مقتضباً عن غزو فلسطين وهزيمة العرب . ارتعشت عينا محدثي رعشة عميقة ، وبرزت بدور الحرب وجداولها على السطح ، واضحة ومكبوحة ، مثلما هي في تلك الأبيات من الشعر .

الأيام القاسية

وصل إلى يدي في تلك الأيام ، كتيب من القطع الصغير ، هو ديوان الأيام القاسية (١) لأنجيلا فيغيرا . فأحسنت وكأنها قد رأت فدوى ، وكأنها تأملتنا جميعاً ، وراحت تقدم لنا لحظة الحسم ، لحظة الحركة إلى الأمام ، في نوع من القطيعة مع هذا العالم المستمر أو المشيد بالأوهام وحدها .

ففي قصيدتها الأولى ، « أناية » تصف عالم أحاسيسها المغلق :

في مواجهة موج الأشياء القدر

كنت أحكم اغلاق الباب .

يداي الحازمتان الجامعتان

تثبتانه من الداخل

.....

وأنا في الداخل . أنا : دون مشاعر ،

مدرعة بالضحكة ، بالدم ، بالمتعة ، بالقوة .

راسخة ، منتصبة ، ممسكة بحزم

بابي المخلق بأحكام

أمام سيل العويل والألم الجارف (٢)

إن أعمال أنجيلا فيغير ، أهم الشاعرات الإسبانيات في هذا القرن (١٩٠٢ - ١٩٨٤) ، تبدو وكأنها آتية ، باصزار ، لقطع الصلة بكل

(١) فيغيرا إيميريتش ، أنجيلا : الأيام القاسية . مدريد ، ١٩٥٣ .

(٢) المقطعان الأول والآخر ، عن التوالي ، من قصيدة «-أناية » التي يبدأ بها الديوان . المصدر السابق ، ص ٧ و ٩ .

ضعف أو هروب ، وبكل أدب العوالم المختبئة ، أو الملتجئة ، أو المسقطة على آفاق غير محدودة . لفحة هواء دافئ ، عابق بروائح مصر ، يقلب ذاتها ويحيط بها ، ويصطبغ بهذه الثمالة من الألم حين أفتح صفحات كتابها الجميل العظيم ، الذي يبدو صغيراً في ظاهره . ثمة متسع في كل مكان ليرافقني كتابها المدهش الذي يضم تمردها التضامني الواثق والداني . إنها امرأة متوحدة ، نبتة راسخة ، رقيقة وقاسية في تسنمها لشرطها كامرأة محبة ومحبوبة ، وككائن بشري متألم في فترة ما بعد الحرب الإسبانية . هناك يتوقف تأكيد الأنثى التي تطأ الواقع وتقرر أن تخطو الخطوة التي تهجس بها فدوى :

« لا . ما عدت قادرة أن أكون مثلما اعتدت ،

مختبئة في أهلك أزهار العسل ،

بين طحلب ناعم ، أو ياسمين

يعطرُ الوهم المضبوط

لمعيشتي المنعزلة ،

محفوظة هكذا » (١) .

كان ذلك ، وما يزال ، مذهلاً . ففوة أنخيلا فيغيرا الشعرية ، التي طبعت أعمالها الكاملة أخيراً (٢) ، بعد وفاتها ، تتشابك مضمفورة تماماً مع لحظة حيرتي أمام أشعار فدوى الفلسطينية . وتسلمني كلتاها إلى قلق أدبي ذاتي لعالم القارئ والنقد : أيصل هذا الصوت الشعري إلى الآخرين بالطريقة التي وصلني بها أم يبقى بين ما هو عابر ؟ ما هي مكانة

(١) المقطع الأول من قصيدة « الأيام القاسية » . المصدر السابق ، ص ٣١ .

(٢) فيغيرا إيميريتش ، أنخيلا : الأعمال الكاملة ، مدريد ١٩٨٦ ، مع تمهيد بقلم خوليو فيغيرا . تقديم وبيلوغرافيا روبرتا كوانثي .

هاتين الشاعرتين اللتين قلما يتحدث أحد عنهما ؟ وهل تشعر امرأة ، قارئة ، أمام هذه الأشعار بما يحسه رجل من المشاعر لزاءها ؟ وكنت قد طرحت هذا السؤال الأخير فعلاً بصدد قصائد نزار قباني ، في أثناء القراءة الأولى .. والحاسمة للأدب العربي الجديد ، وهي القراءة التي حالفني الحظ باجرائها ، قبل ذلك بزمان قصير (١) .

بدا لي أن القصائد تتبادل الحديث فيما بينها . وأن نوعاً من التدبير الأدبي يؤدي إلى توافق عجيب ويتمخض عن بعض الإيماءات . وإذا لم يكن الأمر كذلك . فلماذا تبدو انخيلاً فيغيراً ، وهي ترد على نفسها وكأنها ترد على فدوى . وتصل إليّ ؟ أهي أسئلة لها علاقة بالجيل . أم هي أسئلة شخصية ، أم إنها أسئلة جيلية وإنسانية معاً ؟

امرأتان متماثلتان . وفي الوقت ذاته مختلفتان اختلافاً عميقاً ، تلتقيان . شعرت فيهما ، وما زلت أشعر ، بخنان إلى زمن طفولتهما ، وبالعزلة في أماكن محببة ، وبمأساة الموت الشاب فيما حولهما ، قريباً جداً منهما ، وبالتصميم المتعاضم على مواجهة الحياة . فأنخيلاً ، الأم والمرأة العاشقة - « مثلما أسلمت نفسي إلى المطر والريح / وإلى نيران الرجل ومهمه / الحب والولادة كصرخة » - تبدو حازمة وصدامية ، أما فدوى ، المبهورة بالحب لتوها ، فتلغي جميع الأبعاد المحيطة بها .

كلتاها عاشت الحاضر المطلق . بزخم . الأولى وهي تعلم أن وراء كل لحظة ستأتي لحظة أخرى أشد منها قسوة . وفدوى ، راغبة في تجاهل الأزمنة القاسية التي تعيشها وتلك التي لابد لها من أن تعيشها بعد .

(١) قباني ، نزار : قصائد حب عربية . ترجمة وتقديم بهدرو مارتينيث مولتايت . مدريد . الطبعة الأولى ١٩٦٥ . الطبعة الثانية ، مزيدة ، ١٩٧٥ . الطبعة الثالثة ، مزيدة ، ١٩٨٨ .

فاذا ما قرأنا قصيدتين « عن الحاضر » ، أدركنا كيف يتسنى
 لتجربة ما هو معروف أن تجعل حاصراً دراماتيكياً يعانق أنخيلاً فيغيرا ،
 المحركة ، بدافع ووعي ، إلى زمن ما ؛ بينما يبدو عناق فدوى بالمقابل ،
 وكأنه يفرّ ويحتمي من كل شيء . يلتجئ في ذاته ، مرة أخرى ،
 اتقاء لكل شيء :

« منيتي صمتاً ، هدوءاً ، لا تقل لي ،
 كان أو سوف يكون ،
 لا تحدثني عن الأمس ولا -
 تذهب لغد .

هذه اللحظة عندي
 ما لها قبل وبعد
 لم يعد للزمن المحدود عندي
 أي معنى .
 قد تلاشى الأمس أصداً
 وظلاً ،
 والغد المجهول يمتد بعيداً
 ليس يُجلى .
 ربما كان سوى ما رسمت
 يد أحلامي وأحلامك فيه ،
 ربما كان سوى ما نرتجيه .
 هذه اللحظة ، لا شيء سواها
 زهرة قد فُتحت بين يدينا

لا ثمار ، لا جذور
زهرة آتية الروعة فلنمسك
بها قبل العبور
يا حبيبي «(١)» .

وعلى الرغم من تشابه الكلمات والاطار ، فان وضع كل واحدة
من المراتين يجعلها تعيش الحاضر بطريقة تختلف عن الأخرى اختلافاً
بيّناً . فهو أشد قسوة لدى الكاتبة الإسبانية ، وأكثر ليناً ، وباهتاً ،
دون حواف حادة ، لدى العربية . إنه أكثر اقداً ورسوخاً في أنخيلا
فيغيرا ، التي تبدو كمن صمم على نقل الخطأ والسير على صراط
الحاضر :

« الأيام القاسية الحريفة ،
تنتصب مثل جبل أجرد .
لا بد لنا من ارتقائها باندفاع صادق ،
تاركين على محيطها الوعر ، مزنةً بأحكام ،
لنبالغ الدم المهدور ، حياً وأحمر .
لا بد لنا من عيش الدقائق بثبات
دون تأجيل ودون خوف ، ممتطين
حافة الحاضر الحادة »(٢) .

بدائي ، منذ ذلك الحين ، أن للأدب بُعداً جديداً لم أكن أتصوره :
فأنا لست سوى عنصر ثالث ، شخص ثالث يستمع إلى الحوار بين

(١) طوقان ، فدوى : مصدر سبق ذكره . قصيدة « لحظة » ، صفحة ٤٦٩ .
(٢) فيغيرا إيميريتش ، أنخيلا : عمل سبق ذكره ، ص ٣٢ .

المرأتين . وبدت لي نبرة أنخيلا نبرة مناضلة وخصيبة ، صادرة عن امرأة متكاملة ، مرتبطة ارتباطاً حميماً بالابن والرفيق العاشق ، تخرج إلى الحياة لتحمي الحياة نفسها من التهديدات المحيطة بها . أما فدوى ، فهدت وكأنها حريصة على البقاء حية ، تاركة تيار حساسيتها الهائل يخرج في مجرى القصيدة ومهدا ... دون أن يصل إلى البحر ، وإنما هو يتبخر .. يصعد إلى السحاب ، ويعود ليهطل فوقها وفوق مشهدها المفضل : شجرة الزيتون ، حيث كانت تنزوي لتعدد أحزانها ، وتستحضر أخاها الميت .

في العراق

اللحظة الثالثة في قراءتي الشعرية تشكل تقدماً في ضفر الجذيلة التي بدأتها . صحيح أن كبار الشعراء يحتفظون ببعض الثوابت ، لأن سيرورة الحياة ذاتها هي التي تحافظ على استنطاق ذاتها وتجديدها . لكنني لم أكن أعرف حينئذٍ إلى أي حد يمكن لكاتبة أن تكون هي نفسها وتتحول في الوقت ذاته ، إلى أن شهدت تحول فدوى ، مثلما شهدت وشاركت في بادرة نزار قباني الشعرية عام ١٩٦٧ ، عندما رأى كلاهما الخطر يحدق بالشيء الوحيد الذي يملكه الشعراء : ألا وهو نفس الأشياء الحميم . وكان ذلك مشابهاً لما حدث ، من قبل ، لأنخيلا فيغيرا .

إن توليد الأشعار ، وإبداع الحياة وحمايتها من العدوان الهجمي يتحول كذلك عند فدوى حينئذٍ ، إلى شكل تضامني للوجود . وقد عرفت حياة هذه المرأة الأدبية تحولاً بتأثير جيل ، هو جيل الستينيات الفلسطيني ، الذي كان يتقدم باصرار نحو بيت الأمومة ، وهو الوطن

الآن ، يتقدم بوضوح نحو بستانه وسمائه وحقله . فأخذت الأبواب
تتفتح . فكان الوطن كله ، بحقول زيتونه . وهاوت الجدران ، وهاوت
معها الأبواب كان البيت خيمة فوق الحقل ، سقفها السماء التي تظلل
أرض فلسطين . وبدأ النهار يطلع للفرسان الذين اجتازوا ليل الأيام
الأخيرة كله . وأمام أغانيهم وقصائدهم ، تعرضت رموز فدوى
إلى إعادة نظر شاملة .

كنت أشهد بانفعال وصول الفرسان إلى عتبة الباب الذي تنتظرهم
عنده المرأة . فقطعت المشهد أبيات لمحمود درويش :

« رأيتك في جبال الشوك
راعيةً بلا أغنام
مطاردة ، وفي الأطلال ،
وكنت حديقتي ، وأنا غريب الدار
أدقّ الباب يا قلبي
على قلبي .
يقوم الباب والشباك والاسمنت والأحجار » (١) .

أو :

« في الليل دقوا كل باب ،
كل باب ، كل باب
وتوسلوا ألاّ نُهمل على الدم الغالي التراب

(١) من قصيدة محمود درويش « عاشق من فلسطين » في كتاب « قصائد فلسطينية مقاومة »
اختيار وترجمة وملاحظات بيدرو مارتينيث مونتابيث ومحمود صبح . مدريد ، منشورات
البيت العربي -- الإسباني ١٩٦٩ . ص ٦٧ .

قالت عيونهمُ التي انطفأت لتشعلنا عتاب :
لا تدفنونا بالنشيد ، واخلدونا بالصمود
إنّا نسجد ليلكم لبراعم الضوء الجديد « (١) .
ويتوجه إلى قرية كفر قاسم الشهيدة :
افتحي الأبواب يا قريتنا
افتحيها للرياح الأربع
ودعي خمسين جرحاً يتوهج « (٢) .

ويصل ادراكي إلى تحول جديد عندما تبدأ بالظهور ، إلى جانب
البيت والمرأة ، أرض فلسطين . ويظهر الطريق . ومنه يتقدم الفارس ،
في الليل . فمع ديوان « الليل والفرسان » (٣) تغادر فدوى عزلتها
القديمة . ويتحول موت أخويها — الشاعر الكبير إبراهيم ، ونمر —
الذين كانت تغني لهما بيأس وتفجع . يتحول إلى أمل في الشباب
الذين يقتربون . فتعجز عزلتها القديمة . وتنتصب أمامي عندئذ صورة
امرأة وحيدة ، تقف عند عتبة الباب ، تنتظر مثل هفة قدوم الفارس ،
الذي يتوقف هنيهة ، ثم يواصل دربه ...

إن تراث الرومانس اللوركي ، الأندلسي ، الريفي ، الاسباني .
يجتمع كله ليحيط بصورة العاشقة : فتنهض فلسطين الفلاحة ذات
الرموز الأرضية والحمام ، ذات بيارات البرتقال والزيتون ، والشواطئ

(١) من قصيدة « عيون الموق على الأبواب » للشاعر نفسه . المصدر السابق ، ص ٨٥ .

(٢) محمود درويش ، من قصيدة « منفي الندم » ، المصدر السابق ص ٨٥ :

(٣) طوقان ، فدوى : الليل والفرسان . بيروت ، منشورات دار الآداب . الطبعة
الأولى ، تموز ١٩٦٩ .

والمناديل ، تنهض كلها حول البيت ، تحيط به ، ترافقه ، وتحوله إلى شيء جماعي مشترك .

لقد أثار الشاب الفلسطيني ، الشاعر الفدائي ، عند فدوى رد فعل مماثل لذلك الذي كانت قد أثارته في النخيل فيغيراً أشعار غابرييل ثيليا . فحدث تبدل عميق في أعمال الشاعرة ، تبدل يكاد يكون ثورة في المنظور . إنه خروجها إلى العراء المفتوح ، ونُضجها كأثني وكوعي انساني . فالمرأة التي كانت فيما مضى كائنًا مخدولاً يبحث في الأرض عن مكان يلوذ به ، ويختبئ فيه ، لم يعد لها وجود . — ورمز الأرض لديها ، الذي كان يبدو لي من قبل أشبه بثدي أمومي ميت الأصداء ، تجدد نفسها فيه مع طيفي أخويها الغائبين ، رمز الأرض هذا اكتسب معنى جديداً ، واتحد الآن — في نهاية الضفيرة — مع الإسبانية انخيل فيغيرا في ديوانها : « الأيام القاسية » .

ولأن المرأة تنفعل أمام تهديد الموت ، وأمام الزمن الذي تعيشه وتكبر في الزمان والمكان . فأنها تكون المرافقة التي تنتظر الفارس ، فارس أحلامها الطفولية ، ثم تكون المرأة التي تجتذب بنظرتها وعناقها من يتحمل مسؤولية بيتها وبستانها ؛ ثم تصبح هي نفسها بعد ذلك الصدر الأمومي ، الأرض الواسعة المشرعة التي تستقبله في لحظة الفداء العليا المتمثلة بالموت ، أو التي تموت مثله ، متحللة وذائبة في الأصل ، كي تُبعث أخيراً كأم مُحْصبة ، وكبذرة فتية .

هذا العالم الذي يضمّ دورة الحياة ، ويوحد الرجل والمرأة ، ويتجاوزهما ، ذارعاً أمكنة ؛ ويتفتح مرحّباً ، هو عالم امرأة جديدة ، غدت تبدو لي أشعارها الآن وكأنها تهطل مثل المطر لتسقط على الأرض

وتتحد بنهر الوجود للجماعي ، متجاوزة الحاضر الصارم . ففي عام ١٩٦٩ ، ظهرت ترجمة أشعارها المؤثرة ، التي كُتبت لتوها بالعربية . وكانت تلك الأشعار تندفق : « فالنهر راكض إلى مصبه / وخلف منحني الدرب ، في / رحابة المدى / ينتظر النهار / من أجلنا ينتظر النهار » (١) .

ما أعظم الشبه الذي يجمع الآن بين العاملين ، وبين المرأتين ، على شاطئ البحر المتوسط ! وهكذا تنبثق فدوى في قصيدتها الموجزة الرائعة المخصصة للمقاتلين :

« كفاني أموت على أرضها
وأُدفنَ فيها
وتحت ثراها أذوب وأفنى
وأبعثُ عشباً على أرضها
وأبعثُ زهرة
تعيثُ بها كف طفل نَمَتْهُ بلادي
كفاني أظل بحضن بلادي
تراباً
وعشباً
وزهرة .

(١) في كتاب « شعراء المقاومة الفلسطينية » ، عمل سبق ذكره . وجزء مهم من الكتاب مخصص لأعمال فدوى طوقان (الصفحات ١١١ - ١٤١) . وهذه الأبيات من القصيدة الثانية من « أغنيات للفدائيين » وهي بعنوان : « حين تنهمر الأنباء السيئة » (ص ١٢٦) .

وبصوت ذي أصداء مادية أكثر مباشرة ، تصدمنا أنخيلا كذلك
بقصيدة تصف فيها سيرورة الاندماج والتناسل . فنرى الذكورة
والأنوثة وقد اتحدتا لتنجبا حياة :

« ساقطة فوقك ، منسكبة ، ضعيفة ،

في كفك المجمعة

المخضرة بزغب صمتر خشن ،

أصير مثل ماء دافئ مهذور

ينفذ فيك على مهل .

لا أحد يلتقطني . ولا يناديني أحد .

هنالك أريز خلود وفيّ

يصمّ أذنيّ

عند حدّ الصرخات المقلقة .

وغفوة استرخاء أبلغها

فتفكّك نوابضي القديمة

إلى حلقات ساكنة .

وغبار تعبٍ يعمي

الشوق الهديفي في العينين ،

تحت جفون بلا مفتاح .

لا أحد يحركني : فأنا غير موجودة .

أنتظر مثل كتلة تراب طرية منسية

سكة محراث الرجولة ، لشقني

في أثلام حمراء . . .

يا للموت دون نضال ، دون مخاطرة ودون رعب ! ...
يا لخصب التبرعم ساقاً وجذراً !
يا للخلود !

كتاب الحياة القديم والحديث

يَرَكُمُ كتاب الحياة - الأدب أشعاراً ، وأفكاراً ، ومعايشات
حميمة ، فتمتد به الحياة امتداداً سرياً عبر الحوار . وقد تبدت لي
كائنات من أزمنة أخرى ، جاءت لتنضم إلى ذلك الحوار . فهناك
الشاعرة القديمة الخنساء ، التي قالت يوماً : « ولولا كثرة الباكين
حولي / على اخوانهم لقتلت نفسي » تطل من بين الأشعار . والفارس
امرؤ القيس ، الضمجر من الليل ومن انتظار الفجر ، يبدو وكأنه يستبق
زمن « تحطفتني الرؤيا مع ابتسامة الصباح » . فتختلط الأصوات القديمة
بالأصوات المعاصرة .

والآن ، في عقد الثمانينيات هذا ، أفكر بفدوى الأولى ، وبخفق
قلبها وهويتفتح عن براعم جديدة أمام الجيل الجديد ، جيل « الثمانينيات »
الذي يكتب ، في طوفانه ، مضيفاً إلى كتاب الحياة والأدب . فأبناء
هذا الجيل يحدثوننا أيضاً ، ويغنون للوطن ولالأرض باسم انثوي .
وبهم يتواصل ضمير نبض أنجيلا فيغيرا الشعري ، بالرغم من أن قلبها
المنهوك والمنذفع يرقد ساكناً منذ سنة ١٩٨٤ . وأبيات قصيدتها « نشيد
حب غاضب إلى إسبانيا في حسمها » يمكن اعتبارها محاكاة لفظية نقية
للشعر الفلسطيني الذي ينبض فيها :

« من رؤيا إلى رؤيا مع النخيل والماء
مع الليمون ، والطيب ، والريحان .
نبيل ولوز ، موسيقا وزيت ... » (١) .

(١) من ديوان « عشبة الحياة » (١٩٣٥) انظر « الأعمال الكاملة » ص ٢٣٥ .
فؤاد ونحن في بولونيا أن نشهد بمجهود المستعربين لا يلبس ، الذين تحسوا أعمال
هذه الشاعرة (فدوى طوقان) . وأذكر منهم : فرانثيسكو غابريلي في بحثه
(Sett fogli del Divano di Fadwa) المنشور في (Cultura Araba del Novccento)
روما - باري ١٩٨٣ ، ص ١٤٧ - ١٦٠ .

الترجمة من العربية إلى الإسبانية

ترجمة بكين مجتمعية

كارمن روميث برابو
جامعة مدريد « أوتونوما »

(*) مداخلة غير منشورة سابقاً ، قدمت في الملتقى الدولي الثاني للترجمة وحوار الثقافات .
قرطاج - حمامات ١ ج - ١٥ اب (أغسطس) ١٩٨٨ ، مركز الحمامات الدولي ، تونس .

رؤى إسبانية م-١٢

١٧٧

شيء يفوق ترجمة الكلمات والمفاهيم : لأنه الترجمة بين مجتمعين ، بين ثقافتين ، بما فيهما من إيماءات وإيقاعات وإيماءات وأنفاس . تأتي الخطوة الأولى عرضاً ، عن طريق لا يكون بالضرورة هو طريق الكلمة ؛ ثم تأتي الكلمة فيما بعد لتكمله . هنالك شيء مشابه يحدث للقارئ حين يدنو مما ندعوه ترجمة : فهو يترجم ، بطريقة ما ، عندما يتقدم ويفتح صفحات كتاب ، كما يترجم ذلك الذي ينظر ، أو يسافر ، أو ذلك الذي يتوقف ببساطة ليفكر وهو يقرأ جريدة اليوم . ما الذي يدفع المرء ليخطو هذه الخطوة الأولى ؟ ربما هو شيء يناديه من ثقافة أخرى ويتقدم نحوه بدوره ؛ وكأنا في ذلك « القارئ الخرافي » الذي يشير إليه أومبيرتو إيكو ، ثمة « مترجم خرافي » مائل في كل نية للتواصل ، مثل ذلك القارئ أو المستمع الأذلي الذي لا يلبث أن يتحول إلى راوٍ أو شاعر لما سمع ، حسب تعبير بورخيس .

أما في حالة ما هو عربي في علاقته بما هو « إيبيري » (١) ، أو بما هو إسباني بتحدد أدق ، فإن البداية التي تعطي للترجمة مجرى لا تتطلب اجتياز مسافة طويلة لتقريب البعد ، حين يكون بالإمكان تلوين الحساسية نفسها والتعبير عنها بطريقتين مختلفتين . لأن ما يشد القارئ والمترجم ليس الاختلاف بالضبط ، وإنما هو شيء مشترك ، لا يعيانه في معظم الأحيان . إنه الإنساني ، والكوني ، وهو الخاص أيضاً ، سواء تأكد عن طريق الحوار القريب ، أو استعيد بعد أن أوشك أن

(١) استخدام المصطلح هنا يرمي إلى الإحاطة بما هو إسباني وبرتغالي وأميركي لاتيني ، كإطار ارتباط وجوار .

يضيع . إن تنوع الجمال ، وتعدد الفكر والتجربة المتقاربين وتعميقتهما هو بداية هذه الترجمة التي تتيح الوصول ، في خطوة أخرى ، إلى الترجمة بين مجتمعات وثقافات أكثر تباعداً بعضها عن بعض .

الترجمة هي نقيض الهروب . وتجربة الترجمة من العربية ، بالنسبة لاسباني ، هي مغامرة اكتشاف أن ما هو غريب في الظاهر إنما هو قريب منه ، وأنه هو أيضاً (أي الإسباني) قريب منه ، دون أن يضطر إلى التخلي عن واقع التاريخي والاجتماعي . الماضي منه والمعاصر .

هذا وحده ما يفسر الطريقة التي تسربت بها الترجمة الأدبية إلى بعض الأرواح التي اكتشفت فيها ثراء ثقافياً قريباً ، ظلّ مختفياً أمام أعينها . فالترجمة ، مجرد تحقيق الترجمة ، هو هدم لرقابة ذاتية ، ومحاكم تفتيش ، وحواجز إيديولوجية منتصبة بين ما هو متقارب ثقافياً .

هذا هو ما جرى في إسبانيا طوال فترة من الزمن ، في مسيرة وعي ثقافي كان يمضي صعوداً وهبوطاً ، وكان الرحالة أنفسهم يجهلون مقدار غاطس سميتهم والمسار الذي ستتخلده .

وفي هذا المنحى ، كان لا بد لمترجم كالأندلسي د . خوان باليرا من امتلاك نبض ما هو عربي عندما تصدى لقشّة (نقل إلى القشتالية) القصائد الأنديسية المترجمة بدورها (إلى الألمانية) على يد الكونت دي تشاك ، ونظمها شعراً بالإسبانية . وبالرغم من أن الطريقة ، أو النهج الخارجي ، لترجمة باليرا جاءت عن طريق لغة بسيطة ، إلا أن انية والحماسة اللتين كانتا تحركانه انطونا على حساسية مباشرة ، كان يعيها هو نفسه : « ومع ذلك ، أظن أنني كنت وفياً للمعنى والروح »

ربما أكثر مما لو دقت في حرفية كل كلمة «(١) . إن هذا الكاتب الإسباني الأندلسي ، الذي كان يكشف بشفافية في كتاباته الروائية عن الآلية المهلهلة والباهتة التي كان المجتمع التقليدي يشق بها الطريق إلى الحرية ، ويأذن كذلك بظهور التسامح القديم ؛ أو يشير في رسائله إلى ما تلاقيه ثقافة المتوسط من اجحاف في أميركا الشمالية ، كان منتبها إلى أن هناك عنصراً ثقافياً إسبانياً مهماً ، هو العنصر العربي . لقد كان باليرا يتمتع بارادة قادرة على ترجمة النغمة ، واللون ، والإيقاع ، بحيث يمكن لتلك القصائد — حسب رأيه — أن تمسك بطبيعة قديمة وسخية ، كطبيعة الأندلس ، وأن تملأ الحياة بأصدائها .

ويبدو أنه يمكن للمرء في الغربة ، بفعل بواعث توفيق تجارب ثقافية أخرى ، أن يرى ويحس كل ما هو قائم وكامن في الأرض الثقافية الأصلية بشفافية أكبر . إذ إن أندلسياً آخر ، هو الشاعر فرانثيسكو بيباسيا ، قد مر بتجربة ترجمة عن العربية ، كانت حصيلة صداقة عميقة ، كتلك الصداقات التي نقوم أحياناً بين عرب وإسبان . فالصداقة التي جمعت بيباسيا وفوزي المعلوم ، تبلورت في ترجمة ديوان « على بساط الريح » (٢) . وقد أظهر ابن مدينة ألميريا ، في مقدمته للترجمة ، أنه مدرك أن عمله الأدبي هو طريقة لمعايشة النص وإحيائه من جديد ، بتعميقه وجعل الرؤى فيه متعددة ، من خلال اقتران حساسيتين ولغتين .

(١) من مقدمة د . خوان باليرا لكتاب - ا. ف . تشاك « شعر العرب وفنهم في إسبانيا وصقلية » . ترجمه عن الألمانية خوان باليرا ، في ثلاثة أجزاء . الطبعة الثالثة . إشبيلية ، ١٨٨١ .

(٢) ديودي جابيرو (١٩٣٠) . ذكره مارتيث مونتانيث ، بيدرو في : « الأندلس ، موضوع إلهام لشعراء المهجر الجنوبي » ، ثقافات ، السنة السابعة ، العدد الرابع ، ١٩٨٠ ، ص ١٣٠ - ١٤٨ .

وإذا كان باليرا قد ترجم - استرد شكلاً من تقاليد التسامح ،
فان بيباسيا قد ترجم نقد المعلوف الرومسي لمجتمع الآلة ، وأطلق
معه إلى أعالي الفضاء كائناً بشرياً يسترد أجنحته المحطمة . وإذا كانت
الحساسية الجرمانية تجاه البحر المتوسط ، في فترة حنين للحضارة
القديمة ، قد وجدت صداها عند باليرا ، فان فيباسيا والمعلوف ، ومن
أرض البرازيل الخصبة ، قد أحسا بالحنين إلى جبالهما المطلة على الشاطئ
في أليوخارا وفي لبنان ، وكان احساسهما متطابق الإيقاع . لقد ترجما
ووحدا الإيقاع في تخليق أو صعود داخلي ، نحو علو يحيط بالعالم كله
وينجو بذلك من الحنين .

فيما بعد ، وانطلاقاً من ميدان علمي أدبي دقيق وصارم ، أشار
ريبيرا إلى ركائز تشابهات أنثروبولوجية وأدبية في الموسيقى والموقف
من الفن ، كاشفاً للأوروبيين عن أن إحدى أحب مقوماتهم الثقافية
إلى نفوسهم ، ألا وهي التغزل والفروسية ، لا يمكنها أن تستند إلى نوع
من الميثولوجيا الأوروبية المُمَيَّزة ، وأن الفارس أو شاعر التروبادور
المسيحي الذي كان يخدم سيده المحبوبة ومُثُلُه باخلاص وتфанٍ ،
إنما هو عربي المنشأ أيضاً . إن الإضافة التي قدمها ريبيرا ، باعلانه ما
كان خافياً ، كسرت عزلة العلماء الأوروبيين الفكرية ، ولامست
نقطة عصبية حساسة في نظرية الأدب وواقعه : نوع العلاقة التي تقوم
بين الكائن المُلهم للفن ، والفن بحد ذاته ، والتروبادور . فعلاقة ،
أو شعور الطرب أو غيبوبة الافتتان ، والأسلوب الذي تتبدى به في
كلا المجتمعين - العربي والاسباني - هي الإطار الذي يضم هذا
الانفعال الجمالي المشترك ، والذي يؤكد الترجمة الثقافية التي نعنيها .

واختار ميغيل آسين بالاثيوس بدوره مجالاً عالمياً أيضاً ، أو بتعبير أدق ، كان ذلك المجال العالمي هو الذي اختاره ، ولاحظ أن في التصوف المسيحي 'الأوروني' والتصوف الإسلامي العربي ، الرأي والرؤية المشتركين اللذين يجسدهما التصوف الإسباني منذ عصر الأندلس . وكثيرون هم الذين واصلوا من بعده هذا الطريق في الترجمة الذي يقود إلى الرحلة ، ويقود إلى التأمل عرضاً في الجمعيات الدينية ، والسلطة ، والحرية المقيدة . ربما لأن الصوفية تفرض على من يدرسها أو يمارسها ، كما الفن ، ولاء مطلقاً للنور والمعرفة ، يحطم أشكال التبعية الاجتماعية ويفتح الأرواح على أشكال أخرى من الإخاء .

إن الانتقال من الواقع إلى المثالي ، ومن هذا الأخير إلى اليومي ، في مجتمع ثقافي كالإسباني ، أو مجتمع ثقافي آخر كالعربي ، هو «معراج» دائم ، ظاهرة تُجسّد كل لحظة في علم النفس . فمن التصوف إلى العمل اليومي ، إلى بناء ما هو إنساني ، هناك مرتبة يجتازها عمل آسين ومعالجته بيسر . هكذا إذن ، في كل ركن من الجغرافية والثقافة الإسبانية ، وبفضل الحماس التعليمي المستكشف الذي قام به المعلم ، تعلم الوعي اللغوي لعدة أجيال أن يحس الحضور العربي : في عتبات البيت وأركانه ، في الشوارع والمدن ، في أنهار وجبال ، وكهوف ، وملابس وأطعمة وأدوات عمل ، في النجوم والأعداد ، في النعوت والظروف ، وقد تحولت كلها إلى إشارات توميء إلى مجتمع عربي مازال نابضاً في المجتمع الإسباني ، بشكل خفي وعاطفي . وراحت الألفاظ العربية المندجة باللغة الإسبانية تتدفق في كل الأثناء مستعيدة مواطن من الحساسية اللغوية والأدبية والثقافية .

فوق تلك الألفاظ وفوق تلك الترجمات راح يعلو بنيان من أحاسيس أدبية وثقافية نحو ما هو عربي لدى كل متفتح ومُسامٍ ومحبذ للحوار في اسبانيا . ومع ذلك ، فقد كانت المهمة عريضة وكانت العقول المتنورة تدرك ذلك . فكثرت الاتجاهات التي سلكها من أرادوا تحليل ظاهرة التعدد الثقافي في الأدب ؛ وأدلى فلاسفة ومؤرخون بآراء متناقضة في المسألة ، فكان منهم : غانيبيت / اونامولو . واميريكو كاسترو / سانتشيث البورنوث واورتيغا . وإلى جانب هؤلاء . أقدم آخرون على ذلك في ميدان الفن ، مثل : غوميث مورينو . وتوريس بالباس ، وغيرهما . وكان غانيبيت ، كمبدع ، هو الذي سجل ، بأكبر قدر من الحساسية ، ترجمة الثقافات هذه في المحسوس اليومي وفي العادات . فكان الكلام عن طريقة توزيع الماء في غرناطة شكلاً من أشكال الترجمة . وكذلك الأمر بالنسبة لطريقة خروج النساء الأندلسيات من البيوت . وما يخلّفن من تحوّل في الشارع ، وكأنهن الحمام . والخوف العميق من فقدان الجذور الخفيفة القابعة تحت بساطة الحياة الظاهرية .

وكان اميليو غارثيا غوميث يشعر بنفض ترجمة لها ذلك الفهم . ومع ذلك راح يعزو معظم مزايا الأدب العربي إلى خصائص محلية . وربما كان ذلك لارتياحه في ظهور أدب مثل الأدب العربي في أرضنا . فكان ذلك شكلاً من أشكال الإحساس بتهجين أدبين لولادة واحد منهما . والعمل الترجمي نفسه الذي قام به غارثيا غوميث هو خطوة مهمة أخرى ، وحلقة نفذت عميقاً إلى حساسية معاصريه من الشعراء والكتاب الاسبان ، لأنه كان يعرف اللغة العربية . أي انه كان يعرف اللغة التي يترجم عنها . ويستطيع تأكيد جرس الكلمات والايقاعات .

ولما كان يعي قيمة الترجمة ، فقد احتفى (١) بالكلمات التالية لهكسلي Huxley (١٩٣٣) : « ومثلما تستدعي النغمة الموسيقية إلى الذهن سحابة متكاملة من الانسجام ، فان الجملة الأدبية تشق لها طريقاً أيضاً بين مثيلاتها ... أما في الترجمة فان ما يُسمع هو النغمات وحدها ، دون انسجامها ، أو دون انسجامها الأصلي على الأقل ، ولا حاجة للقول إن المترجم الجيد يسعى دوماً إلى إعادة صوغ ذلك الأصل بكلمات يكون لها ، بالنسبة للقارئ الجديد ، انسجام معادل » .

وبعد أن استثار الميدان العلمي بقلية الخرجات والزجل ، وبترجماته الملهمة ، دخل في اسئلة أخرى ، وراح يتبين مواقف أولئك القائلين إن الأندلس كانت في تلك الأزمنة « بلادنا » (٢) .

وشيثاً فشيئاً صار لا بد من القفز من البحث الخارجي للأدب إلى الولوج في دواخله ، والتفكير في مغزى ذلك التقارب الوثيق بين ثرائين أدبيين . وبدأ المترجم نفسه فيما بعد ، يشعر بأنه مطالب باختيار النصوص حسب شخصية مؤلفيها ، وتأمل الشاعر العربية : « يهمني أن أبين أنني قد اعتمدت في اختياري للشعراء على تفرّد في شخصيتهم أو في حياتهم أو في أسلوبهم ، أكثر من اهتمامي بالقيمة الأصلية لأعمالهم ضمن عالم الشعر الأندلسي الكلاسيكي الشاسع والمتماثل إلى حد بعيد . ولقد خصصت كتب مختارات لتقديم نماذج من هذا الفن

(١) خمسة شعراء مسلمين ، مدريد ، ١٩٤٤ ، ص ١٣ .

(٢) في عام ١٩٤٠ ظهرت انطولوجيا الأدب الإسباني ، تصنيف خوان هورتادو وخ دي لاسيرنا وأنخل غوثالث بالينيثا ، في طبعة ثانية منقحة ومزيدة (مدريد ، سايتا) وفيها فقرة لابن بسام حول ابتكار الموشح ، ترجمها ريبيرا سنة ١٩١٦ : « أول من نظم شعراً من نوع الموشح في بلادنا (الأندلس) وابتدع هذا الجنس هو مقدم بن معافر ... » ص ١٠ .

الشائق ... بينما خصصت ، ومازلت أخصص ، لارتداد أسس ذلك الفن الروحية ، أبحاثاً جمالية جزئية ، ربما أتاحت لي يوماً فرصة جمعها في كتاب «(١)» .

وفي عام ١٩٥٢ ، ومع مرور الزمن ، لم يتوصل نحو سيه أورتيجا إلي غاسيت عبر تأملاته في « الأسبنة » وأشكالها ، إلى الإحساس بأن أدب الأندلس وثقافته هو أدبنا الخاص ، وأنه « لنا » . لكنه بالرغم من ذلك كان يعي الظاهرة العجيبة التي كانت تملقه حتى ذلك الحين ، ويحد نفسه مجبراً على التعبير عن التعايش غير المتباعد لما هو إسباني - عربي : « بشرة ملتصقة بالبشرة الأخرى في ملاسة تقبيل وطن متصل ، في عملية أخذ وعطاء ، عملية تأثر وتأثير » (٢) . ومن خلال مراقبته لأوسع ظاهرة من ظواهر ثقافة العصور الوسطى ، يعترف بأن « ما هو أكثر حيوية في « الأفكار » ليس ذاك الذي يجري التفكير به في الظاهر وعلى سطح الوعي ، بل ما يعتمل تحت ذلك الظاهر ، وما يبقى في الذهن من الأفكار بعد التخلص منها . وتكون هذه العناصر غير المرئية ، الخفية ، أحياناً هي التجارب المعيشية المكتسبة لشعب وقد تشكلت على امتداد آلاف السنين » (٣) . ويرى أورتيجا أن العمق في جذور الأفكار يحول دون تواصلها ، بينما يرى انثروبولوجيون كثيرون أن عمق الأفكار وقديمها ، تحديداً ، هو ما يجعلها مشتركة بين بني البشر فيما وراء الفترة التاريخية ، المحدودة حتماً ، التي يعيشونها . وإذا لم يكن

(١) هارثا غوميث ، أميليو : مصدر سبق ذكره ، ص ٩ .

(٢) في مقدمة لكتاب « طوق الحمامة » لابن حزم القرطبي (ترجمة هارثا غوميث) . مدريد ، لينثا ايدتوريال (١٩٥٢) ، ١٩٨٧ ، ص ١١ .

(٣) المصادر السابق ، ص ١٦ .

هناك انتقال أفكار متماثلة بين من يقربون ما هو عربي وما هو اسباني ،
فلا بد أن بينهم مشاعر مسبقة وتواصلاً عميقين .

إن إحدى فضائل المترجمين هي إيمانهم . بإمكانية إيصال تجربتهم
إلى الجمهور الواسع ؛ وإحدى الوقائع التي تحققنا منها ، على امتداد
السنين ، هي أن أعمالهم تنفذ عميقاً في من يقرأونها (لأنهم أقل من
القراء المحتملين ، لكنهم ، نوعياً ، متلقين مهمين للترجمات) .
ويؤكد اميليو غارثيا غوميث : « إذا ما استطاع هذا الكتاب ، على
ضآلته ، أن يوسع إلى حد ما دائرة الفصول الاسباني نحو الشعر الاسلامي
الملهش والعميق ، فان المؤلف سيكون راضياً عن الوقت الذي أنفقه في
تأليفه ونشره » (١)

وقد راحت دائرة الفصول تلك تفتتح بشكل حاسم في الخمسينيات
على الأدب العربي المعاصر ، بينما توقف الاهتمام بالنصوص الأدبية
الشرقية الكلاسيكية الكبرى ، المتغلغلة في الأنا « الأندلسي » المستعاد ،
والعاجزة عن الانفتاح على الخارج . إن إحساساً بالرهبة لإزاء بحر
المجهول الشاسع قد خالج مستعربين كثيرين حين همّوا بغزو محيط
العالم العربي الفسيح في مشاركته . لكن قفزة فعلية في عالم الترجمة
تحققت حين رأت النور ، سنة ١٩٥٦ ، المدرسة السورية الأميركية ،
وبعد سنتين من ذلك ، نشر المترجم الانطولوجي بيدرو مارتينيث
مونتايث كتابه « منتخبات من الشعر العربي المعاصر » . وقبل ذلك
(في ١٩٥٤ و ١٩٥٥) كانت قد ظهرت ترجمة لعملين قصصيين
عربيين هما : الأيام لطفه حسين ويوميات نائب في الأرياف لتوفيق

(٩) خمسة شعراء ، ص ١٣ .

الحكيم ، بقلم اميليو غارثيا غوميث ، وقد كان صديقاً للمؤلفين .
ومثلما فعل بيباسيا إلى حد ما من قبل ، ومثلما يفعل عدد من المستعربين
الأوروبيين الآن ، فقد جمع غارثيا غوميث بين مقاربتة للعمل كمترجم
وتجربة الصداقة التي تربطه بالمؤلفين ليصل إلى هذه النتائج الأدبية .
والحقيقة أن الأمر في العملين المترجمين كليهما ، يتعلق بوجهين فريدين
من وجوه الأدب العربي الحديث ، مما جعلهما بمنزلة طرقتين مدوشتين
باتجاه الشرق المعاصر الذي كان يبدو للناظر ، من اسبانيا ، بعيداً بعض
الشيء .

لكن العلاقة بالشرق العربي كان قد وطأ لها واختط سبيلها رجال
آخرون رومانيون ومحدثون ، كان أثر ألف ليلة وليلة ما يزال يملأ
نفوسهم ويحيي في صدورهم ، فكانوا كأنهم قد أحسوا بخطر اختفاء
الآداب الكبرى التي ذهلوا أمامها . وبين هؤلاء جميعاً ، يبرز باسكو
ايبانيث بقوة بعد تحقيقه ترجمة — عن الفرنسية — امتازت بجودتها
الأدبية الرفيعة ، أرفقها بمقدمة للرحالة العظيم غوميث الذي جاب بلدان
حوض المتوسط . كما بدا هذا الشرق العربي الأدبي كنسخ ينشره ،
بفن ووعي ، المستعرب غونثالث بالينيثا ، عبر حكايات للأطفال .
وكان الأطفال يتلقفون تلك الحكايات بشغف ، لأنها تشكل في نهاية
المطاف الأساس نفسه الذي تستند إليه الحكايات التقليدية الاسبانية .

وهكذا نرى كيف كان نداء الشرق يعيش في ذلك الحين ، بعيد
ودّي وشعبي ، في ميدان الترجمة الأدبية .

في المنتخبات الأولى للشعر العربي المعاصر باللغة الاسبانية ، بترجمة
مارتينيث مونتايث ، يتحدد أسلوب في الترجمة يمزج بين القريب

والقديم والجديد . وقد انطلقت هذه القفزة نحو الجديد من الفرص التي تأتت للمستعرب الأندلسي في المغرب ، هذا المغرب الحديث الاستقلال المتطلع إلى البعيد ، حيث تعاون ، بصداقة حميمة ، إسبان ومغاربة ، ليُظهروا إلى النور منشورات مثل قطامة Ketama والمعتمد . ففي هذه المنتخبات ، التي تُرجم بها عدد كبير من شعراء العرب في عصرنا ، للمرة الأولى ، إلى لغة غربية ، يتم تأكيد هدف واضح هو : « فتح العباءات ورفع البراقع ، في محاولة لاوصول إلى البداية الخفية والغامضة من العواطف والصور التي أنجبها هذا العالم شبه المجهول » (١) ، لأنه كان يلوح في الأفق « النهوض العام الذي أدرك حتى أشد البلدان انزواء » ، و « التوسع الأدبي الكبير » ، الذي لم يكن في نهاية المطاف سوى النهضة . فأصبحت الترجمة من العربية إلى الإسبانية تتم ، منذ ذلك الحين ، وفق معايير واضحة . أي أنها أخذت تُعرف بخطوط التطور الأدبي العربي المعاصر ، ولم تعد مجرد نصوص معزولة ومتفرقة ، ثم سعت تلك الترجمة إلى اختيار النصوص استناداً إلى معايير أدبية ثابتة .

إن كلمات غارثيا غوميث ، في مقدمة الكتاب ، تُظهر وعياً بالمستجد واهتماماً بالمستقبل : « أي طريق دُوري تم اجتيازه في بضع سنوات ! إن كتابة المقدمة الآن لهذا الكتاب الجديد الجميل الذي يتلو هذه الصفحات ، كتابة هذه المقدمة ، ولو كانت سريعة كسرعة الطيران أو جري القلم ، تقتضي كثيراً من التفكير . لقد اتسع الأفق ، بالرغم من أن بعض العناصر الجوهرية الثمينة قد تكون تبخرت ، وخيست على المشهد سحابة مسؤولية متعاطمة » .

(١) مارتينيث مونتابيث ، بيدرو : شعر عربي معاصر . مدريد (١٩٥٨) ص ٣٧٠ .
لعلها : القطامي .

وراح ذلك الأفق المفتوح يغتني منذ ذلك الحين على يد المترجم نفسه ، مارتينيث مونتابيث ، بالدراسات والمنتخبات والتأملات التي كان لها في الأجيال التالية (١) فعل الحافز والنسودج ، مثلما كان الحال مع ترجمات باليرا وغازثيا غوميث . وغيرهما ممن سبق ذكرهم ، بالنسبة لمن واصلوا الاهتمام بالدراسات الأدبية الأندلسية . وكثيرة هي أسماء من ساهموا ، في أزمنة مختلفة وبقدر متفاوت من الانكباب ، في عملية الترجمة تلك ، التي بدأت في العصر والوسيط ، واستعيدت في القرن التاسع عشر بروح حساسة ومزمنة ، ثم تفتحت منذ الخمسينيات عل واقع الأدب العربي المعاصر ، وعلى نقد أدبي جديد .

ولم يفقد مبدأ الشعور بأن ما هو عربي وما هو إسباني قد اتحدا ، وإنما راح يتعمق ويتسع . فالترجمات التي حققها مستعروبون صحتها ، حتى الآن ، كلمات هؤلاء المترجمين الذين كانوا دوماً ، وفي الأساس ، من الشعراء . وقد أطلقوا العنان لأنفسهم في استلهم وتمثل أسلوب العربية المترجمة . فكانسينوس اسينس أثر في بوزخيس ، وأثر غازثيا غوميث في معاصريه من أمثال لوركا ، بينما تحدث روبن داريو عن البلبل ، ورصع بيثاسيا لغته . حين ترجم . بكلمات جديدة ، حتى إن لوركا نظم غزالات (Gacelas) ودواوين (Divanes) . وسار أخيراً خواكين بينيتو لوكاس على نهج ترجمات نزار قباني التي قام بها مارتينيث مونتابيث ، ومثله فعل خابيير ببيان بالشعر الفلسطيني .

كيف تستبى للترجمة أن تنفذ إلى مثل هذا العمق في الشعراء الإسبان؟ ذلك أن هذه الترجمة كانت تتم فوق مختلف طبقات اللغة المترجمة

(١) مارتينيث مونتابيث ، بيدرو : شعر عربي معاصر . مدريد ، ١٩٥٨ ، ص ٣٧٠ .

طبقة بعد أخرى ، وتصل حتى العمق . أي أنها كانت تنفذ إلى انحاءات اللغة ، وإلى أناسها أنفسهم . ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة بشكل عكسي أيضاً . أي في الترجمة من الإسبانية إلى العربية ، حيث يُستقبل الأدب الإسباني بانفتاح ، ويرون فيه — كما يؤكد درويش — شفافية مثل شفافية بشرة اليد التي تشف عن عروقها .

لقد استجاب الكتاب لهذه الترجمات بدهشة وانفعال بحساسيتها . فراحوا يضمنون اللغة ويحددونها انطلاقاً من هذه الطبقة العربية — الإسبانية المشتركة . ويمكن أن نلمس وعي ذلك التأثير بوضوح لدى شعراء الستينيات . ففيرناندو كينيونيس ، مثلاً ، يختار الماضي ليحمل إليه حاضرننا ، وتبدأ بالطريقة ذاتها عملية مماثلة يجارها الشعراء العرب المعاصرون بمعاجلتهم لماضيهم انطلاقاً من أيامنا الحالية ، وأيامنا الحالية انطلاقاً من الماضي : « إن إعادة صوغ النصوص القديمة أو ابتكارها ، ونقل تجارب شخصية معيشة أو شؤون أخرى من أيامنا إلى الماضي ، أو استحضارنا من ذلك الماضي لكلمات نوتي يعاني ضيقاً مبهماً ، أو شيخ بلدة تسكنه الهواجس ، أو صيادين أسلموا إلى بحر لا يحبونه ؟ وإلى أطلال لا يعرفون عنها شيئاً . وهذا ، كما كان يطلب كافافيس ، هو شعر وتاريخ مجتمعين ؛ تنطلق دوافعه الموضوعية والعاطفية من قاعدة واقعية » (١) .

ويحتل الشعراء الجنوب من جديد ، ذلك الجنوب المجازي الإسباني والأندلسي والعربي .

(١) كينيونيس ، فيرناندو : أخبار الأندلس . برشلونة (١٩٧٠) ص ٧ (المقدمة) .

« ابتها لاتنا ،
في الكارثة المتوالية ،
ونهاية أرضنا ،
لن ترفعهم ، ولن تحركهم .
ومثل حديقة تفتحها النيران
تتهاوى الأندلس » (١) .

ويحتلون موقع العربي الذي تحلم به إسبانيا ، كما هو حال ماكس
أوب في قصيدته المترجمة زيفاً ، التي ينسبها إلى ابن حسن الأبار ، من
القرن الثامن (٢) :

« من يرى إسبانيا » لا يعود منها أبداً .
حتى نحن
من نعرفها بالاسم فقط
نموت من أجل العودة لرؤيتها .
أما من يحلم بها
فيبقى هناك » .

إن الترجمة هنا هي انتقال المرء نفسه ، لأنها ترجمة الذات أو نقلها .
ويؤكد ماكس أوب : « في المفاضلة بين استجابات شكلية وأخرى

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠ ، من قصيدة « ستسقط روندا » .

(٢) أوب ، ماكس : منتخبات مترجمة ، برشلونة ١٩٧٢ (الطبعة الأولى : مكسيكو
١٩٦٣) .

(*) هناك تعديل لاحق في النص تقرأ فيه غرناطة بدلا من إسبانيا .

داخلية ، فضلت الأخيرة على الأولى «(١) . وقد بلغ به الأمر حد الاندماج بالمؤلف وابتكار نصوص على اعتبار أنها ترجمات . وفيما بعد ، انتقل خوان غوتيسولو بنفسه ، جسداً وأدباً ، إلى نصوص مُدجّنة — جديدة (neo-mudéjares)

ليس الظرف مناسباً للتوسيع الآن في تفنيات ولُقى الترجمة من العربية إلى الإسبانية ، لكننا نود الإشارة بإيجاز إلى بعض الخطوط البارزة في الترجمات المعاصرة التي حققها مارتينيث مونتايبث ، خصوصاً في مجال الشعر ، وهي تجدد ، وتحافظ في الوقت ذاته على ذلك الجوهر الذي للترجمة الإسبانية — العربية الحقيقية . وها هي ذي تلك الخطوط مصنفة بإيجاز :

١ — استخدام ألفاظ عربية مندرجة باللغة القشتالية ، تحيل القارئ إلى الترجمة الاجتماعية — الثقافية ، وتجعله يتذوق جمال كلمات من لغته نفسها ، وهي كلمات منسية أحياناً أو مهملة في أحيان أخرى . وقد ظهرت بهذه الطريقة ألفاظ قديمة وجديدة ، مثل aljide و Lorqui وغيرهما .

٢ — ترجمة رمز أدبي ثقافي برمز آخر يقابله ، ويكون مختلفاً عنه ، كما هو الحال في ترجمة دون كيخوته أو الكيخوتية بعنترية أو العنترية ، أو بمصطلح آخر مشتق من هذا الاسم ، عند استخدام الكلمة للتعميم .

٣ — ترجمة واقعة أو حركة بأخرى تعادلها اجتماعياً : فرمي زهرة ياسمين ، مثلاً ، قد يتحول إلى رمي فلة .

(١) المصادر السابق ، ص ٧ .

٤ - التدقيق في الشكل الصوتي للترجمة ، بالبحث عن الإيقاعات والامكانيات التي تتيح ترجمة الأثر الأصلي الذي يخلفه العمل في المستمع العربي ، وذلك بالاستعانة بالأوزان الإسبانية الكلاسيكية والحديثة .

٥ -- التمهيد في اختيار المؤلفين والنصوص ، وتزويد الترجمات بتقديم مناسب ، وذلك بتحقيق مختارات حسب المؤلفين ، أو حسب نبرة القصائد (قصائد واقعية ، مثلاً) ، أو حسب الموضوع المطروق (شعراء عرب يغنون لغرناطة ، أو لفلسطين ...) .

٦ - متابعة النتاج الأدبي المعاصر بالنقد من خلال دراسات ومقالات ، وفتح دروب للبحث الأدبي .

٧ - دراسة أعمال الترجمة ، التي يقوم بها المتأصبون والكتاب العرب ، للأدب الإسباني .

٨ - توسيع ميدان ترجمة الأدب الشرقي الكلاسيكي (١) .

* * *

إن المترجم والشاعر يتحولان إلى اثنين في واحد ، ويساهم القارئ معهما في حركة التقارب والنقل الأدبي . فالترجمة بين العربية والإسبانية ، هي ترجمة بين مجتمعين يلتقيان عن قرب ، أحياناً . مثل اللقاء « بين الوسادة والوجنة » ، وبين البلور والضوء .

(١) تبرز بتفرد الترجمة المهمة الآمنة والجميلة لكتاب « الشعر العربي الشرقي التقليدي » قصائد مختارة » ، جمعها وترجمها عن الأصل العربي بيدرو مارتينيث مونتابيث . رسوم مينيل رودرييث اكوستا . (مالاغا) ١٩٨٨ . ويقدم المجلد أيضاً : « ١٥ قرناً من الشعر العربي » (عدد من المترجمين) ، عن دار النشر نفسها .

الفهرس

- ١ - تاريخ الشعب المورييسكي الإسباني
بعد سقوط الدولة الإسلامية
خيسوس ريوساليدو ٥
- ٢ - الاسطورة الإسلامية في اسبانيا بعد
خروج المسلمين منها
خيسوس ريوساليدو ٣٣
- ٣ - تكوين المثقفين السوريين -
الابنانيين في القرن التاسع عشر
ماريا ايزابيل لاثارودوران ٦٣
- ٤ - المرأة والقومية العربية
كارمن رويث برابو ٨٩
- ٥ - تركة حسين مروة
كارمن رويث برابو ١١١
- ٦ - القصة القصيرة والرسم في سورية :
عقدان من التطور المتوازي -
آنا راموس كالفو ١٣٥
- ٧ - قراءة في فدوى طوقان وانخيلا
فيفيرا ١٨٦
- ٨ - الترجمة من العربية إلى الإسبانية
كارمن رويث برابو ١٧٧

أجل لقد صار وجود العرب المسلمين عند الاسبان
بعد رحيلنا ، اسطورة ، رؤية ، حيننا الى عصر ذهبي
غائب — حاضر •

والواقع ان التلاحق في اسبانيا بين الحضارتين
العربية والغربية ولد حضارة جديدة هي الاساس
الذي اقيمت عليه الحضارة الحديثة والرحم الذي
انبعث فيه •

كيف قضت تلك القرون الثانية من التوهج
الحضاري ؟ الا يسكن ان تعاد أو تستعاد ثقافة شملت
جميع مناحي الوجود الانساني ؟ فهي علم وفلسفة ،
ادب وشعر ...

وبالدرجة الاولى علائق انسانية في نقطة المحور
منها العلاقة بين المرأة والرجل ، وكان فيها من الارهاق
العاطفي ، والتناقض في السلوك ، ما يجعل منها حتى
اليوم واحدا من النماذج الاكمل والانيب للعلاقة
ادهنت الاسبان ، الى حد جعلتهم يوجدون للدلالة
عليها كلمة عمت اوربا كلها « فالكورتيزا هي الغزل
العربي كما رآه الاسبان وتمثلوه وعمموه » •

فلا عجب اذا كان المثقف الاسباني اليوم معنيا
بانجازات الثقافة العربية كلها ، وهذا الكتاب واحد
من الامثلة الكثيرة على هذا الاهتمام •

اولسنا احفاد اولئك العرب الذين اعطوا لاسبانيا
واحدة من صورها الاكثر اشراقا ؟

التبادل الثقافي والحضاري هو ، بالنسبة اليها ،
والى الاسبان ، رجوع الى الجذور المشتركة ، جذور
هي في الحقيقة اصول ومستقبل ••

الطبع وفرز الألوان في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٠

في الاقطار العربية ما يادل
١٤٠ ل.س

سعر المصحف داخل الغلاف
٧٥ ل.س